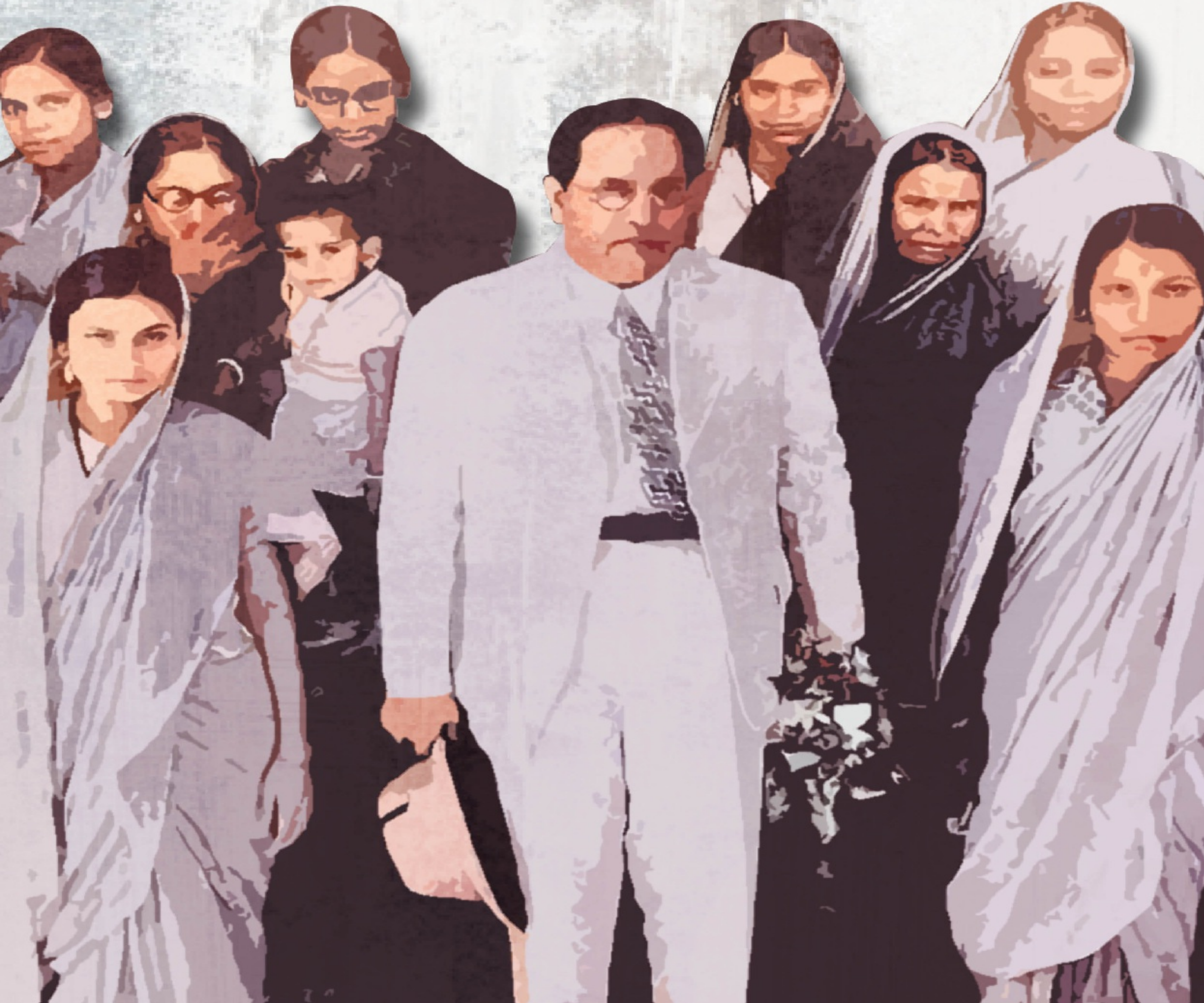
# அம்பேத்கர்

## சில பார்வைகள்

இந்தியிலிருந்து தமிழில்

**க்ருஷாங்கினி**



# அம்பேத்கர்- சில பார்வைகள்

இந்தியிலிருந்து தமிழில்
க்ருஷாங்கினி



ஏப்ரல்: தலித் வரலாற்று மாத வெளியீடு
மணற்கேணி வெளியீடு: 51

அம்பேத்கர் சில பார்வைகள்

● கட்டுரைகள் ●

தமிழாக்கம்

க்ருஷாங்கினி



முதல் பதிப்பு: மார்ச் 2021

பக்கங்கள்: 106

விலை: ரூ.120

பிரதிகளுக்கு:
மணற்கேணி பதிப்பகம்
எண்: 8 ரங்கசாமி லே அவுட்
ரங்கநாதன் தெரு, விழுப்புரம் 605602
தொலைப்பேசி: 04146-355746

புரட்சியாளர் அம்பேத்கர் குறித்து பல்வேறு மொழிகளைச் சார்ந்த எழுத்தாளர்கள் பலர் நூல்களை எழுதியுள்ளனர். அவை, அந்த மொழிகளைத் தவிர பிற மொழிகளைச் சார்ந்தவர்களுக்குப் பெரும்பாலும் கிடைப்பதில்லை. ஆங்கிலத்தில் மொழிபெயர்க்கப்பட்ட பிரதிகளே பிற மாநில மொழிகளில் மொழிபெயர்க்கப்படும் வாய்ப்பைப் பெறுகின்றன. அப்படி பல படைப்புகள் தமிழுக்கு ஏற்கனவே வந்துள்ளன, இந்தியிலிருந்து நேரடியாக தமிழுக்கு மொழிபெயர்க்கப்பட்ட படைப்புகள் மிக சிலவே ஆகும்.

எழுத்தாளர் க்ருஷாங்கினி இந்தி, ஆங்கிலம், தமிழ், பாலி ஆகிய மொழிகளில் புலமை உள்ளவர். அவர், புரட்சியாளர் அம்பேத்கர் குறித்து இந்தி மொழியில் எழுதப்பட்ட சில கட்டுரைகளைத் தேர்ந்தெடுத்து தமிழாக்கம் செய்துள்ளார். அம்பேத்கர் குறித்து வடமாநிலங்களில் எத்தகைய மதிப்பீடுகள் நிலவுகின்றன என்பதைப் புரிந்துகொள்ள இந்த நூல் உதவும்.

புகழ்பெற்ற எழுத்தாளர் ஓம் பிரகாஷ் வால்மீகியின் சுயசரிதையான ஜூடன் இரண்டாம் பாகத்தை எச்சில் என்ற தலைப்பில் அவர் மொழிபெயர்த்து அது, மணற்கேணி பதிப்பகத்தின் மூலம் வெளியிடப்பட்டுள்ளது. அத்துடன் இந்த நூலையும் வெளியிடுவதில் மகிழ்ச்சி கொள்கிறோம்.

மணற்கேணி பதிப்பகம்

17.04.2021

பொருளடக்கம்

# அம்பேதகரின் பெண்விடுதலை- ஒரு பார்வை

- சுதா சௌத்ரி

ஒருபுறம் நாட்டின் விடுதலைக்கான போராட்டம் நடைபெற்றுக் கொண்டிருக்க, ஆங்கிலேயர்களுடன் நாட்டைக் கைமாற்ற அதற்கான தகுதியான தலைவர்களுடன் பேச்சு வார்த்தை நடைபெற்றுக் கொண்டிருக்க, வேறு ஒருபுறம் நாட்டை வடிவமைக்க, வருங்கால சமுதாயத்தைத் தீர்மானிக்க என கேள்விகள் எழுந்து கொண்டும் இருந்தன. அரசியல் சுதந்திரம் மட்டும் சாதிப்பிரிவுகளுடன் கூடியதாகக் கிடைக்கப் பெறுமாயின் இந்த விடுதலை என்பது ஏழை மக்களுக்கான, ஒடுக்கப்பட்ட மக்களுக்கான சமஉரிமை என்பது, நிச்சயம் கிடைக்காது என்று அம்பேத்கரின் மனதில் எண்ணம் எழுந்தது. வெறும் அரசியல் சுதந்திரம் மட்டுமே இந்திய நாட்டுக்குக் கிடைக்குமானால், ஏற்கனெவே பிரிந்து கிடக்கும், சாதிய ஏற்றத்தாழ்வுகள், பின்பற்றப்படும் தீய வழக்கங்களான, உள் வேற்றுமைகள், நிலச்சுவான்தார்களின் மனப்போக்கு ஆகியவைகளைக் களைந்தாலே ஒழிய பால் வேற்றுமைகளில் வேதனையை அனுபவிக்கும் அடக்குமுறைக்கும் கொடுமைகளுக்கும் ஆளாகி இருக்கும் அடித்தட்டு மக்களுக்கு விடுதலை கிடைக்காது. சமுதாயச் சிந்தனையாளர் என்ற முறையில் அம்பேத்கருக்கு சட்டம் தேர்தல், ஆகியவற்றைவிடவும், வாழ்க்கை முறையிலும், மக்கள் சமூகத்திலும் கூட ஒரு சமத்துவத்தை உண்டாக்க வேண்டும் என்றும் அதற்கு உள்ளும் வெளியும் உழைக்க வேண்டிய தேவை இருக்கிறது என்றும் தோன்றியது. சமுதாயத்தில், ஓரங்கட்டப்பட்ட மக்கள் கூட்டத்திற்கும் அவர்களின் அடிமைத் தனத்திற்கும் ஒரு முடிவு கட்ட வேண்டும். அதற்கு சமுதாயத்தில் சட்டத்தின் முன் அனைவரும் சமம் என்று சட்டம் கொண்டுவரப்பட வேண்டும் என்ற முயற்சியில் ஈடுபட்டார். அதற்கான முதல் அடியாக அவர்களின் எண்ணங்களின் விடுதலையை உண்டாக்கும் பொருட்டு ஹிந்து மதத்தின் நூல்களில் தலித் மக்களுக்கு எதிராக சொல்லப்பட்ட கதைகளையும் கதை மாந்தர்களையும் சமுதாயத்தின் முன் கொண்டு செல்லத் துவங்கினார்.

அம்பேத்கர் தெளிந்த சிந்தனையாளர். அதனால், மனிதனை மனிதன் சுரண்டுவதையும், ஒரு தரப்பு மக்கள் ஒடுக்கப்படுவதையும் துன்பப்படுவதையும் முடிவுக்குக் கொண்டு வந்தால் மட்டுமே சமுதாயம்

சீர்படும் என்று எண்ணினார். இதற்கு முடிவு கட்ட வேண்டும் எனில், வலியுடைய மக்களை மீட்டெடுத்து, மக்களிடையே விழிப்புணர்ச்சியையும், புரட்சியையும் ஏற்படுத்த வேண்டும் என்று உணர்ந்தார். அதற்கு மக்கள் தொகையில் கணிசமான எண்ணிக்கையில் உள்ள பெண்களின் பங்களிப்பு இன்றியமையாதது என்பதையும், மகளிரின் பங்களிப்பே மிகவும் தேவை என்பதையும் உணர்ந்தார். மக்களின் தொகையில் சரிபாதி இருக்கும் பெண்களின் சக்தி ஒன்றுபடாமல் இது நிறைவடையாது என்றார். ஆண்களிடம் இருக்கும் எல்லாத் திறமைகளும் குணங்களும் பெண்களிடமும் உள்ளன. பெண்களில் திறமைகளைக் குறைத்து மதிப்பிடும் எந்த சமுதாயமாயினும் அது ஒரு நோயுற்ற சமுதாயமாகவே இருக்க முடியும். ஒரு சமுதாயத்தில் முன்னேற்றம் என்பது ஆண்களைக் கொண்டல்ல, பெண்களைக் கொண்டே கணக்கிடப்படுகிறது.

ஒரு தலித் சிந்தனையாளர் என்ற முறையில் அம்பேத்கர் இந்த சமுதாயத்தில் இயல்பு வாழ்க்கையை உணர்ந்து இருப்பவர். அதிலேயே வாழ்ந்து கொண்டும் இருப்பவர். அதனால் இந்திய சமுதாயத்தில் பெண்களின் நிலையை நன்கு அறிந்தவர். அதிலும் சமுதாயத்தில் எல்லா நிலையிலும் ஒடுக்கப்பட்ட சமுதாயத்தைச் சார்ந்த தலித் பெண்களே எல்லோரையும் விடவும் சுரண்டலுக்கும், வேதனைகளுக்கும் ஆளாகிறர்கள். அவர்களே மிகவும் ஒதுக்கப் பட்ட நிலையிலும், மிகவும் பின்தங்கிய நிலையிலும் இருப்பவர்கள். இதை அவர் நன்கு உணர்ந்திருந்தார். அவள் சாதியால் தீண்டத்தகாதவளாகவும், ஆணாதிக்க சமுதாயத்தில் அவர்களுக்குக் கீழ்ப்பட்டவளாகவும், பொருளாதாரத்தில் மிகவும் பின் தங்கியும் இருப்பவள். எனவே தலித் பெண்கள் சமுதாயத்தில் அவமானத்தின் நச்சுக்கடிக்கும் ஆளாகிறார்கள். இதனாலேயே அம்பேத்கர் தனது விடுதலைப் போராட்டத்தில் வளர்ச்சித் திட்டத்தில், கட்டமைப்புப் பணியில் பெண்களுக்கு முதலிடம் கொடுத்தார். அவர்களின் எழுச்சிக்கு வித்திட்டார். பெண் அடிமை என்ற கருவை மையமாக்கி அவற்றின் மூலமாக பெண்களின் தளத்தையும், இடத்தையும் பரவலாக்க முயன்றார். அரசியலில் சமுதாயத்தில் சம நிலை உண்டாக்கும் பொருட்டு, சட்டத்திருத்தத்தில் பால் அடிப்படையான வேறுபாட்டை முடிவுக்குக் கொண்டு வர முயன்றார். பெண்களின் வாழ்வில் பெரும் விளைவுகளை ஏற்படுத்தும் திருமணம், மறுமணம், வாரிசு எடுக்கும் உரிமை ஆகிய மனிதர்கள் பெறும் அதிகாரத்தை, உரிமையை பெண்களும் அடைய பெரு முயற்சி செய்தார். இந்தப் பாதையின் உறுதியான முதல் அடி இதுதான். இந்த அடிப்படையில்தான் இந்து அமைப்புச் சட்டத்தை உருவாக்கினார்.

இந்து அரசியல் அமைப்புச் சட்டத்தின்படி, ஒரு 18 வயது நிறைந்த பெண் தனது விருப்பப்படி எந்தப் பிரிவிலிருந்தும், எந்த சாதியிலிருந்தும் தனக்கான ஆணைத் தேர்ந்தெடுத்து திருமணம் செய்து கொள்ளலாம். அது சட்டப்படி செல்லும். திருமணம் முறையானதுதான். மனு சாஸ்திரப்படி ஒரு பெண் மற்றொருவரின் வசம் ஒப்படைக்கப்படும் ஒரு பெருமை மிக்க சொத்தாக மதிக்கப்படுவதில் இருந்து மீறப்படுகிறாள். கணவனின் கொடூரச் செயல்களிலிருந்து விடுபட்டு அவள் தனது திருமண உறவினை அறுத்துக் கொள்ளவும் உரிமை வழங்கப்பட்டிருக்கிறது. விவாகரத்து என்ற உரிமை அவளது சமுதாய உரிமையை நிறுவச் செய்யும். இது அவளின் முன்னேற்றப் பதையில் ஒரு முன்னெட்டு. புரட்சிகரமான ஒரு காலடி ஆகும். சொத்துரிமை என்ற அதிகாரத்தைப் பெற்றதனால் ஒரு பெண் முதன்முறையாகத் தனது தந்தை அல்லது கணவனின் சொத்தில் பங்குபெறும் உரிமை கிடைத்துள்ளது. பெண்ணை ஒரு சொத்து என்று பார்க்கும் சமுதாயத்தில் அவளையும் ஒரு குடிமகளாகப் பார்க்கும் உரிமை வழங்கப்பட்டுள்ளது. அவளும் இந்தியக் குடிமகள் என்ற அந்தஸ்தை அடைந்து, அவளுக்குச் சொத்துரிமையும் வழங்கியுள்ளது, பெண்களின் வாழ்க்கையில் சமத்துவம் என்ற திசையை நோக்கி எடுத்து வைத்த ஒரு முன்னேற்றக் காலடி. இப்போது சட்டப்படி ஒரு பெண்ணும் தத்தெடுக்கும் உரிமை பெற்றவளாகிறாள். தத்தெடுத்த குழந்தையை ஆணைப் போன்றே தத்துஉரிமை கொண்டாட உரிமை உடையவளாகிறாள். அரசியல் சமத்துவத்தை ஏற்படுத்த விரிவு-14 மற்றும் 15 உருவாக்கப்பட்டது. ‘சமமான வேலைக்கு, சமமான கூலி; என்ற நிர்ணயத்தினால் பால் வேறுபாடு அழிக்கப்பட்டு உள்ளது. இந்திய அரசியல் அமைப்புச் சட்டடத்தின்படி பெண் விடுதலை, சமத்துவம் என்ற அமைப்பின் காரணமாக நீண்ட நெடுநாட்களாக சமுதாயத்தில் இருந்த பெண்ணடிமை முறையும் ஒழிந்து, அவளும் தன் சுயத்தைக் காப்பாற்றிக் கொள்ளத் தகுந்ததாகப் பல சட்டங்கள் மாற்றி அமைக்கப் பட்டிருக்கின்றன. இதை உருவாக்கியவர் டாக்டர். அம்பேத்கர் அவர்களே.

அரசியல் அமைப்புச் சட்டத்தில் பெண்களுக்கான சமத்துவத்தை போராடி கொண்டு வந்தார் அம்பேத்கர். அவர் ஒரு சமுதாயச் சிந்தனையாளராக பெண்களை எண்ண அடிமைத் தளத்திலிருந்தும் விடுதலை பெற விழிப்புணர்வை உண்டாக்கினார்.

எண்ணத்தில் சுதந்திரம் இல்லாததினால் பெண்கள் தங்கள் உரிமைகளைப் பெறுவதிலும், பயன்படுத்துவதிலும் விழிப்புணர்வு

இல்லாமல் இருக்கிறார்கள். ஹிந்து சமுதாயத்தில் மதம் சார்ந்த நூல்களில் இருக்கும் பாரம்பரிய வழக்கங்களும், பெண்கள் மனத்தளவில் நீண்ட நாட்களாக கட்டுப்படுத்தி வைத்திருப்பதாலும் அவள் தனது அடிமை நிலையை உணராமல் இருக்கிறாள், என்பது அம்பேத்கரின் கோணமாகும். 'மனுஸ்மிருதி' தலித் என்பவன் அடிமை என்று கூறும் ஒரு சான்றாதாரம். மனுவின் சமுதாயக் கட்டமைப்பில் பெண்களுக்கு என உருவாக்கப்பட்டிருக்கும் ஒழுக்க விதிகள், எண்ண விதிகள், மதிப்பீட்டு விதிகள் கடமைகள் என எல்லாவற்றிற்கும் கட்டுப்பாடுகள் உண்டாக்கப்பட்டு இருக்கின்றன. இது ஒரு பெண்ணைத் தானும் மனுஷி என்று வாழும் அடிப்படை உரிமையையும் இழக்கச் செய்கிறது. மனுஸ்மிருதியின் கூற்றின் படி ஒரு பெண் அடிமை - சொத்து, பிறரைச் சார்ந்திருப்பவள் என இருக்க முடியுமே தவிர, ஒருமனிதப் பிறவியாக இருக்க முடியாது. இதனால், அம்பேத்கர், பல நேரங்களில் வாய்ப்புக் கிடைக்கும் போதெல்லாம் ,மனுவின் பெண் பற்றிய இந்தப் பார்வையை பொதுமக்களின் மத்தியில் எடுத்துரைத்திருக்கிறார். வெவ்வேறு இடங்களில் 'ஹிந்துப் பெண்களின் எழுச்சியும், வீழ்ச்சியும்' என்ற பேருரையில் பதிவு செய்திருக்கிறார். எழுத்திலும் பேச்சிலும் பதித்திருக்கிறார். அவரின் கட்டுரைத் தொகுப்பான 'பெண்ணும் எதிர்காலமும்' பாகம் 3- என்ற நூலில் மிகச் சிறப்பாகப் பதிவு செய்திருக்கிறார்.

'ஹிந்துப் பெண்களின் எழுச்சியும் வீழ்ச்சியும்' நூலின் கட்டுரைகளில் அம்பேத்கர், இந்தியப் பெண்களின் - குறிப்பாக தலித் பெண்களின் - தாழ்நிலைக்கு மனுஸ்மிருதியில் கூறப்பட்டிருக்கும் பெண் விரோத மேற்கோள்களைச் சுட்டிக்காட்டி கடுமையாகச் சாடி இருக்கிறார். மனு சூத்திரர்களின் மீது எவ்வளவு கருணையற்றவராக இருந்தாரோ அது போலவே பெண்கள் மீதும் அதே ஈவிரக்கமற்ற பார்வையையே, மனித நேயமற்ற பார்வையையே மனு கொண்டிருந்தார்,' என்கிறார். 'பெண்ணும் எதிர்காலமும்' என்ற கட்டுரையில் அம்பேத்கர் மிக விரிவாகப் மனுஸ்மிருதியில் கூறப்பட்டிருக்கும்- வெவ்வேறு அத்யாயங்களில் கூறப்பட்டிருக்கும்-இழிவுகளைப் பார்வைக்குக் கொணர்ந்துள்ளார். மனு ஸ்மிருதியில் பெண்களின் சுதந்திரத்தை எல்லா விதத்திலும் மறுத்து, பறித்து ஆணுக்கு அடிமையாகவும், கட்டுப்பாடுகளுக்கு உட்பட்டவளாகவும் இருத்தி வைப்பதற்கான அத்தனை தந்திரங்களையும் கையாண்டிருக்கிறார் என்று ஆதாரங்களுடன் சுட்டிக்காட்டுகிறார். அத்தியாயங்கள் 2.2- 13, 2.2- 14, 2.2- 15, 9- 14, 2- 15, 9- 16, 9- 17, ஆகியவற்றைக் குறிப்பிட்டுள்ளார். அத்தியாயம் 9.2, 9.5, 5.147, 5.148, 5.149 ஆகியவைகளையும் சுட்டிக்

காட்டி குறிப்புணத்துகிறார். எந்த விதத்திலும் பெண்ணை சமமானவளாகவோ, சுயமரியாதை உடையவளாகவோ, சுதந்திரமானவளாகவோ காட்டவே கூடாது என்று மனு, விதிகளை நியமித்திருக்கிறார் என்கிறார்.

'ஒரு பெண், கணவனுக்குத் துரோகம் செய்வாளேயானால், அவளுக்கு கதி மோட்சமே கிடையாது' இந்தப் பார்வையின் முழுத் தொகுப்புத்தான் மனுஸ்மிருதி என்கிறார் அம்பேத்கர். அவளுக்கு மணமுறிவுக்கு அதிகாரம் கிடையாது. திருமணம் என்பது ஒரு சடங்கு, எனவே அதிலிருந்து அவளுக்கு விலக்கு, பிரிவு ஆகியவற்றிகு இடமே கிடையாது. அதற்கு அனுமதி கொடுக்கப்பட மாட்டாது என்ற பொய்யான தோற்றத்தை இந்தக் கட்டுரையின் மூலம் உடைத்திருக்கிறார். மனுவின் பிரிவு என்பதற்கான 'பொருள்' முற்றிலும் வேறு என்றும் தெளிவுபடுத்தி இருக்கிறார். இதில் ஆணுடன் உறவு ஏற்படுத்துவதோ, அதில் இருவருக்குமான திருமண உறவோ கிடையாது. மாறாக பெண் ஆணுடன் இணைக்கப்படுகிறாள். ஆண் சுதந்திரமானவனாக இருக்கிறான். ஏன் எனில் மனு ஒரு கணவன் தன் மனைவியைக் கைவிடுவதற்கு தடை ஏதும் விதிக்கவில்லை. கணவன் தன் மனைவியைக் கை விடுவதற்கு மட்டுமல்ல, தன் மனைவியை விற்பதற்கும் கூட அனுமதி அளித்திருக்கிறது. இது தொடர்பாக அத்யாயம் 9.46ல் சொல்லப்பட்டுள்ளது. விற்கப்படுவதாலேயோ, கைவிடப்பாடுவதாலேயோ ஒரு பெண் தன் கணவனிடமிருந்து விடுபட முடியாது.

அத்யாயம் 8.41ல் மனுஸ்மிருதியில் பெண்களை எல்லாவிதமான சொத்துரிமை களிலிருந்தும் வஞ்சிக்கப்பட்டு இருப்பதை அம்பேத்கார் வெளிப்படுத்தி இருக்கிறார். மனு, பெண் என்பவள் அடிமையைப் போல இருக்க வேண்டும் என்கிறார். 8.41ல்' மனு 'மனைவி, பெண், அடிமை, மூவருக்கும் எந்த செல்வமும் இல்லை. அவர்களிடம் இருக்கும் செல்வங்கள் அனைத்தும் அவர்கள் யாரைச் சார்ந்திருக்கிறார்களோ- அதாவது யாருக்கு மனைவியாகவோ, அடிமையாகவோ இருக்கிறார்களோ- அவர்களைச் சார்ந்தது.

மனு சொல்கிறார், மகள், மனைவி, உடன் பிறப்பு தவறிழைத்தால், அவர்களை சவுக்காலோ, பிரம்பாலோ அடிக்க வேண்டும்'. மனுஸ்மிருதி சூத்திரர்களுக்கும், பெண்களுக்கும் இருவருக்குமே கல்வி கற்கும் உரிமையைத் தடை செய்கிறது. 2.66ல் மற்றும் 9.18ல் மனு சொல்கிறார், பெண்களுக்குக் கல்வி கற்க உரிமை கிடையாது. எனவே பெண்கள் வேத மந்திரங்களை உச்சரிக்கக் கூடாது. அவர்கள் புனிதமற்றவர்கள்.

மனுவின் கூற்றின் படி,ஒரு பெண் என்பவள் சொல், செயல், மனம் என அனைத்திலும் ஆணுக்கு உட்பட்டவர். அவனைச் சார்ந்து இருப்பவள் என்று சொல்லப்பட்டிருக்கிறது. பெண்ணின் தலையாய கடமை கணவனின் கட்டளைகளை கடைப்பிடிப்பது மட்டுமே. இது போன்று பல உதாரணங்கள் அம்பேத்காரின் கட்டுரையில் சுட்டிக் காட்டப்பட்டுள்ளது. 'நீ கணவனுக்காக உன் வாழ்க்கையை அர்ப்பணித்துவிடு. கணவன் இறந்தால் அவனுடன் நீயும் உடன்கட்டை ஏறி உன் உயிரை மாய்த்துக் கொள்வதுதான் சாலச் சிறந்தது'. மனுவின் பார்வையில் பெண் என்பவள் இப்படித்தான். இதுவே அதன் அடிப்படை, இத்தகைய மனு சார்ந்த சமுதாயத்தில் அதன் கட்டுத்திட்டங்களில் பெண் என்பவளுக்கு தானும் மற்றவர்களைப் போல- ஆண்களைப் போல ஒரு உயிர் என்பதே தெரியாமல் போய்விடுகிறது. நூற்றாண்டுகளாக ஒடுக்கப்பட்டிருக்கும் தலித் பெண்களுக்கு மனு ஸ்மிருதி போன்ற நூல்களின் கூற்றுக்களால் பல நிலைகளிலும் அவர்கள் எதற்கும் உபயோகமற்றவர்கள் எனவும் சொல்லிச் சொல்லி, அவர்களுக்கே தங்கள் உரிமைகள் மறக்கப்பட்டும், மறுக்கப்பட்டும் நிராகரிக்கப்பட்டும் இருக்கின்றன.

அம்பேத்கரின் கோணத்தில், மனுஸ்மிருதியால் எண்ண அடிமைகளாக வாழ்ந்து கொண்டிருக்கும் பெண்களை கல்வி மட்டுமே மீட்டெடுக்க முடியும் என்பது உறுதியாகச் சொல்லப்படுகிறது. சமூக மாற்றங்களும், அதன் விளைவுகளும் மனிதனை மனிதனாக மாற்றும் சக்தியும் கல்விக்கு மட்டுமே உண்டு என்று அம்பேத்கர் தெளிவாக அறிவார். கல்வியாளரான அம்பேத்கருக்கு பெண்கள் கல்வி அறிவு அற்றவர்களாக அத்தகைய குறைபாடு கொண்டவர்களாக இருப்பதினாலேயே, தான் அடிமையாயிருக்கிறோம் என்பதும், அது சமுதாயக் காரணங்களாலும், கட்டுப்பாடுகளாலும்தான் என்பதை புரிந்து கொள்ளாதவர்களாக வாழ்கிறார்கள் என்பதும் புரிந்தது. அது மட்டும் அல்லாமல் ஒரு குடிமகன் என்ற அளவில் தனக்கு அளிக்கப்பட்டிருக்கும் உரிமைகள் என்ன என்ன என்பதையும் அறியாமலே இருக்கிறார்கள். பெண்கள் தன் மீது சுமத்தப்பட்ட கடமைகளில் பின்னப்பட்டுக் கிடக்கிறார்கள். தன் நிலை புரிதலற்றும், பின்தங்கியும், இருப்பதற்குக் கூட காரணம் கல்வி அற்ற நிலைதான். அதை அவர்கள் உணர வேண்டும் என்று அம்பேதகர் எண்ணம். அறிவும், கல்வியும் ஆண்களுக்கு மட்டுமானது கிடையாது. அது மனித குலம் அனைத்திற்கும் தேவையானது. கல்வி மட்டுமே பெண்களை மதம் சார்ந்த கட்டமைப்பிலிருந்து மீட்டெடுத்து, தனது சுதந்திரமான வாழ்க்கையை வாழக் கை கொடுக்கும் ஆயுதம். அம்பேத்கரின் பார்வையில் அவரின் எதிரிலிருக்கும் ஸ்துலமான

உதாரணம் சாவித்திரி புலே ஆகும். சாவித்ரி பாய் புலே தானும் கல்வி கற்று, பின் பல பெண்களுக்கும் கல்வி புகட்டி ஒரு பெரிய போராட்டமே நடத்தினார். அவர் பொதுமக்களின் மனதில் அன்பும் இடமும் பிடித்தார், எனக் கேட்டதிலிருந்து, அம்பேத்கருக்கு பெண்கள் முன்னேற்றதிற்கு கல்விதான் கதவு என்ற தெளிவு உண்டானது. கல்வி பெற்ற பின் பெண்கள் தாங்களாகவே தங்கள் உரிமைகளுக்காக எழுச்சியுடன் முன் வந்து போராடுவார்கள். ஆனால், மதவாதியான சமுதாயம் தனது கட்டுப்பாடுக்களால் சமுதாய ஏற்ற தாழ்வு இயற்கையின் நியதி என்று சொல்லி பெண்களின் கல்வி கற்கும் எல்லாக் கதவுகளையும் அழுத்தி மூடிவிட்டிருந்தது. இதனால், அம்பேத்கர் பழமைவாதிகளின் பெண்கள் பற்றிய தடைகளுக்கு சவால் விடுத்து பெண்கள் கல்வி கற்க ஒரு இயக்கம் நடத்தினார். 1936, ஜூன் 16ம் தேதி தாமோதார் ஹாலில் பெண்களின் கூட்டத்தைக் கூட்டி இன்றைய இளம் பெண்களே நாளைய தாய்மார்கள். ஒவ்வொரு பெண்ணும் தன் கணவனின் தோழி என்ற நிலையிலிருந்தே உடன் பணியாற்ற வேண்டும். வாழ்க்கையை மாற்றும் எண்ணப் புரட்சியை கல்வி என்ற கருப்பைதான் அளிக்க முடியும். கல்வி பெற்ற பெண்ணால் மட்டுமே மனுஸ்மிருதியின் சூது மோசடியிலிருந்து மீளத் தைரியம் பெற முடியும். அது மட்டுமல்லாது, பலப்பல பொது ஜன பதவிகளையும் வகித்து செயலாற்றும் வாய்ப்பும் பெறுகிறாள். தகுதியும் அடைகிறாள்.

ஆனால் அம்பேத்கர் வாழ்ந்த காலத்தில் சொல்லப்பட்ட பெண்களின் வேதனை, அதன் காரணங்கள் அதிலிருந்து விடுதலை அடைவதற்காக சொல்லப்பட்ட வழிமுறைகள் யாவும் அவரின் ‘பெண் தரிசனம்‘ என்ற பரப்புரையின் நிலை ஆகியவற்றின் இன்றைய நிலை என்ன என்பதையும் பார்க்க வேண்டும். இன்றைய நிலையில் தலித் பெண்களின்’ பெண்ணியப் புரட்சி’யின் முன்னால் எந்தவிதமான சவால்கள் நிற்கின்றன என்ற கேள்வி எழுகிறது. எல்லாச் சட்டங்களும் ‘சட்டத்தின் முன் அனைவரும் சமம்‘ என்றும், எல்லா உரிமைகளும் அனைவருக்கும் உண்டு என்றும் சொன்னபோதிலும் இப்படிப்பட்ட மேலாதிக்க வேதனைகளை, இப்படிப்பட்ட துன்பங்களை, மதங்களின் பெயரால் ஏற்படும் வலிகளை எதிர்த்துப் போராட அம்பேத்கரின் பார்வையால் முன் கொண்டுவர முடிகிறதா? தலித் சிந்தனையாளர் நாம்தேவ், இன்றைய தலித் புரட்சிக்கு முதன்மையான சவால்களாக அரசியல்வாதிகளையும், முதலாளித்துவத்தையும் முன் வைக்கிறார். இத்தகைய சக்திகளால் ஏற்படும் சுரண்டல்களும், கொடுமைகளும், இன்னல்களுமே தலித் மக்களின் முன்னால் மிக அருகில் இருக்கிறது என்கிறார். (ஹம்ஸ் டிசம்பர் 2004) தலித் சிந்தனையாளர் விமல்

தொராட், தலித் பெண்கள் மூன்று வகையான நெருக்கடிகளால் இன்னல் படுகிறார்கள் அவைகள், சாதிப்பிரிவுகள், வகுப்புப்பிரிவுகள், பால்வேறுபாடு என்கிறார் ( நாங்கள் தலித்துகள் டிசம்பர் 2004.)

இத்தகைய சவால்களை எதிர்கொள்ள அம்பேத்கரின் சமுதாயமும் பெண் தரிசனமும் என்பன போன்றவை இன்றைய தலித் பெண்கள் பிரச்சனைகளையும், அவற்றிலிருந்து விடுதலை பெறவும் முன்னெடுத்துச் செல்லத்தக்கதாக இல்லை. சட்ட அமைப்பை சீர் செய்தவர் அம்பேத்கர். பௌத்த மதத்தை விடுதலை அளிக்கும் மதம் என்று கருதுகிறார். தாழ்நிலையில் இருக்கும் தலித் மக்களையும், அவர்களின் வலிகளையும் சாதீய சுரண்டல்களுக்கு மூல காரணமான, சமுதாயத்தின் வர்க்கப் பிரிவுகளையும் முழுமையாகப் பார்க்கும் பார்வை அவரிடம் இல்லை என்றே தோன்றுகிறது. சமுதாய யதார்த்தத்தில் பெண்கள், சார்பற்ற சுயநிலை அடைந்து, தன் காலில் தானே நிற்கும் பொருளாதார சமத்துவம் பற்றிய கேள்விகளை முதன்மையாகக் கருதி முன் நிறுத்துவதை அவர் தேவை என்று கருதவில்லை. சொத்துக்களே அற்ற தலித் பெண்களுக்கு சொத்துரிமை என்பது எந்தப் பிறந்த வீட்டுச் சொத்தை உரிமையுடன் வழங்கப்போகிறது? அம்பேத்கரின் பார்வை இந்தக் கோணத்தில் மங்கலாக இருக்கிறது. சொத்தும், சொத்துரிமையும் என்ற அடைப்படையில் இருக்கும் சமுதாய அமைப்பில் துண்டிக்கப்பட்டும், ஒதுக்கப்பட்டும் வாழ்கிறவன் தலித். பொருளாதார சமத்துவம் சட்டத்தில் இல்லாத போது சமுதாயம், மதம் ஆகியவற்றிலாவது ஒரு சமத்துவம் அவனுக்குக் கிடைக்க முடியும். ஆனால், அவைகள் எல்லாமே அவன் வாழ்க்கையில் கானல் நீராகவே இருக்கிறது.இந்த யதார்த்த நிலையை அம்பேத்கர் பார்க்கத் தவறி விட்டார். பம்வரி படேர் போன்ற தலித் பெண்கள் அன்றாட வாழ்க்கையில் அதிகார வர்க்கத்தினரால் பாலியல் பலாத்காரத்திற்கு ஆளாகி, ஆடையின்றி தெருக்களில் வலம் வரும் அவலம் நேர்கிறது. இந்த சமுதாயத்தில் நிலவும் சாதீயப் பிரிவுகளின் முரண்கள் இவர்களால் வெளிப்படுகிறது. இவர்கள் பொருளாதாரத்தில் தாழ்ந்தவர்களாக இருப்பதால், உரிமை, மதம், பொருளாதாரம் மூன்றும் கைவசப்பட்டுள்ள மேல்தட்டு மக்களால் இது போன்ற அவலச் செயல்களுக்கு ஆளாகின்றனார். மேல் வர்க்கத்தினர் இதுபோன்ற அவமானகரமான செயல்களைத் தடையின்றி சுதந்திரமாகச் செய்கின்றனர். அம்பேத்கர் பெண்களுக்கு பொருளாதார சுதந்திரம் பெறுவது பற்றிக் கூறாமல், எண்ண சுதந்திரம், சமுதாய சுதந்திரம் ஆகியவைப் பற்றி பேசுகிறார். அதற்கான முயற்சிகளையும் மேற்கொள்கிறார். இது அவரின் பார்வையின் குறுகிய எல்லையையும், பலவீனத்தையுமே ஒரு சேர

வெளிப்படுத்துகிறது.

இன்றைய கலகட்டத்தில் தலித் மக்களின் போராட்டம் என்பது வர்க்கப் பிரிவுகளுக்கு பதிலாக சாதிய பிரிவுகளுக்கும், பொருளாதார உரிமைக்கு பதிலாக அரசியல் உரிமைகளையும், மதத்தின் பிடியிலிருந்து விடுதலை என்பது ஹிந்து மததின் பிடியிலிருந்து விடுதலை பெறுதல் என்றும் வேறு பாதையில் சென்று கொண்டிருக்கிறது. சமூக மாற்றம் என்பதற்குப் பதிலாக சமூக சீர்திருத்தம் என்ற அம்பேத்கரின் பார்வையே இங்கு இந்த நிலை மாற்றத்திற்கு காரணம் என்று தோன்றுகிறது. 'சீர்திருத்தவாதம்' என்பது மாயையான விடுதலையையும், உறவையும், சமத்துவத்தையும் கொடுக்கிறது. ஆனால், அதன் மூல உருவம் கொடுக்கும் பொருளாதார உரிமை வேறொரு இடம் நோக்கித் தள்ளுகிறது. விமல் தோராட் போன்ற தலித் சிந்தனையாளர்கள், என்.ஜி.ஒ என்கிற அமைப்புகளின் மூலமாக தலித்துகளிடையே கலகத்தை உண்டாக்க முயல்கிறார். அவர்களுக்கு அதன் வேரான அம்பேத்கரின் அடிப்படை சமூகப் பார்வையிலும், வரலாற்றுப் பின்னணிப் பார்வையிலும் குழப்பம் இருக்கிறது. இன்றைய தலித் எண்ண ஆய்வில் தலித் சிந்தனையாளர்களுக்கு தலித் பெண்களை உடலுக்கும் அப்பால் பார்க்க முடிவதில்லை. தலித் பெண்கள்தான் தலித்துகளிலும் தலித். அவர்களின் நிலை அப்படித்தான் உள்ளது. இத்தகைய பார்வை இல்லாமல் போனால் அது அம்பேத்கரின் சீர்திருத்தப் பார்வை கொண்டதாகவே இருக்கும்.

வர்க்கப் பிரிவில் பகுப்பாய்வுப் பார்வையின் குறைபாடு காரணமாகவே அம்பேத்கர், வழி வழி வந்த குடும்ப அமைப்பிலிருந்து பெண்களை விடுவித்து சமுதாய முன்னேற்றதிற்காக தானே முன்வந்து தோள் கொடுக்கும் முயற்சி செய்ததாகத் தெரியவில்லை. ஜூன்16, 1936ல் பம்பாயில் தாமோதர் தோட்டத்தில் பெண்கள் கூட்டத்தை நோக்கி அவர், ' பெண் என்பவள் சமுதாயத்தின் அணிகலன். அனைவரும் பெண்களை மதிக்க வேண்டும். மரியாதை கொடுக்க வேண்டும். தனது வாழ்க்கைத் துணையாக வரப்போகும் பெண் நல்ல குலப் பெண்களாக இருக்க வேண்டும் என ஒவ்வொரு ஆணின் மனதிலும் ஆசை எழுகிறது. பெண்ணின் ஒழுக்கத்திலேயே தனது வம்ச, தனது குழந்தைகளின் பெருமை ஆகியவை சார்ந்துள்ளன என்பதை ஒவ்வொரு ஆணும் தெளிவாக அறிவான். கல்வி அறிவு பெற்று பெண் பொது வாழ்க்கையில் பணி புரியட்டும். ஆனால், தனது குடும்பப் பொறுப்பையே தனது முதல் கடமையாகக் கொள்ள வேண்டும். சமுதாயத்தில் பெண்களின் தாழ் நிலை, திருமண ஏற்பாட்டு முறை, பெண்ணின் ஆண் சார்பு நிலை

ஆகியவற்றில் அம்பேத்காரும், காந்தியும் ஒரே ஒடத்தில் சமமாக நிற்கிறார்ககள். அவர்களின் பெண் பார்வையில் பெரிய வேறுபாடுகள் தென்படவில்லை. இருவரின் பார்வையிலும் பெண் என்பவளின் முதல் பொறுப்பு குடும்பமாகவும், ஒழுக்க சீலியாகவும் இருக்க வேண்டும் என்பதே முதன்மையாக இருக்கிறது.

எண்ண சுதந்திரத்திற்காகக் குரல் கொடுத்த அம்பேத்கர், மனுஸ்மிருதியை கடுமையாக விமர்சிக்கிறார், சுட்டெரிக்கிறார். ஆனால், அவர் மனுஸ்மிருதி எந்த வர்க்கத்திற்கு சேவை புரிந்தது என்பதைப் பார்க்கத் தவறிவிட்டார். மேலும், அதில் உரிமை, பொருளாதார சாத்திரம், மத சாத்திரம், ஆகியற்றில் ஒரு வர்க்கத்தினரை மட்டுமே உள்ளடக்கியதாக உருவாக்கப் பட்டுள்ளது. அம்பேத்கார் மதம், உரிமை மற்றும் சமுதாய உறவு ஆகியவற்றைப் புரிந்து கொள்வதில் வரலாற்றுக் கெதிரான பார்வையைக் கொண்டுள்ளார். மனுஸ்மிருதியை எதிர்க்கும் அம்பேத்கர், மதத்தை எதிர்க்கவில்லை. மதம் அற்ற மனிதனை விலங்ககுகளின் வாழ்க்கைக்குச் சமமானது என்று ஒப்பிட்டுச் சொல்கிறார். இந்த எண்ணத்தின் காரணமாகவே ஹிந்து மதத்தைக் கைவிட்டு பௌத்த மதத்தை பின் பற்றுகிறார். பௌத்த தர்மத்தின் சமுதாய விடுதலையை வரலாற்றின் முன் மாதிரி எனக் கொள்கிறார் புத்த மதமும் கூட மதத்தின் ஆதிக்கத்தின் எல்லையைத் தாண்டவில்லை..புத்தரின் பார்வையில் மனிதர்களின் துன்பத்திற்குக் காரணம் சமுதாய அமைப்பின் சமனற்ற தன்மையோ, அவற்றினால் உண்டாகும் வலியோ வேதனையோ அல்ல. ஆசையே துன்பத்திற்கு காரணம் என்கிறார். கல்வி அற்ற நிலையும் காரணம் என்கிறார். ஒழுக்கம், உறுதி, தவம் ஆகியவற்றைத்தான் குறிபிட்டபாதையாக அவர் சொல்கிறார். மதத்தில் அதன் மீது உரிமையுள்ள மேல் தட்டு மக்களின் எண்ண வெளிப்பாடுகளே இருக்கின்றன. அவர்கள்தான் சுரண்டுகிறார்கள், அவர்கள்தான மேம்பட்டவர்கள், அவர்கள்தான் உயர்ந்த குலத்தவர்கள், அவர்களே அதிகார வர்க்கத்தினர். இவைகளையே என்றும் நிலைத்திருக்கும்படி செய்வதே அவர்களின் முழு லட்சியம். இவைகளை சட்ட பூர்வமாகவும், நீதியின் ஆதாரங்களையும் கொண்டும், இவைகளையே சட்டம் என உருவாக்கி இருக்கின்றனர். மதத்தின் விழிப்பை முதன்மையாக்கி உண்டாக்கப்படும் தத்துவங்கள் ஆதிக்க மனம் கொண்டவர்களின் உலகளாவிய பார்வையாக முன் வைப்படும் மனிதனின் துன்பம், வலி, வேதனை, அடக்கு முறை, தீண்டாமை ஆகியவற்றை முன் நிறுத்தாமல், முற்பிறவி, அதிர்ஷ்டம், தலைவிதியின் பலன் என்று சொல்லப்படும் சமுதாய முரண்களைக் கைக்கொண்டு அப்படியே வாழும் மனோநிலையை

வளர்த்தெடுக்கிறார்கள். இது தொடர்பாக பேராசியர் மேனேஜர் பாண்டே கூறும்போது கௌதம புத்தர் முதல் அஷ்வகோஷ், சரஹபா வரையிலும், புத்தரின் வழிவந்தர்களின் பார்வையும், எண்ணங்களும் அதைப்பற்றி எழுதியவர்களும்கூட சாதி என்ற கட்டமைப்பை எப்போதும் சாடியிருக்கிறார்கள். இதன் காரணமாகவே ஒரு நம்பிக்கை ஏற்பட்டது, பௌத்த மதத்தைப் பின் பற்றினால், சாதிய கட்டுகளிலிருந்து விடுதலை பெறலாம் என்று. ஆனால், மதம் என்பது ஒரு மாயத்தோற்றம். இதன் காரணமாக அதிகக் கடுமையான மாயத் தோற்றத்திலிருந்து விடுபட்டு வளைந்து கொடுக்கும் மனிதத்தன்மையுடன் இருக்கும் மாயக்கட்டமைப்பில் தங்களை இணைத்துக் கொள்ளுவதால் தலித் மக்களின் அடிமைத்தளையிலிருந்து விடுதலை பெறுவது சாத்யமற்றது. (ஹம்ஸ் ஆகஸ்ட் 2004) மதமும் பெண்ணும் என்பதன் வழிவழித் தொடர்பு பற்றி ராஜேந்திர யாதவ் குறிப்பிடும் போது, மதம் பெண்ணடிமை சாசனம். மதத்தின் இந்த கட்டுப்பாடுகள் பற்றி அறிந்த பின்னாலும் கூட, ரமணிகா குப்தா போன்ற தலித் சிந்தனையாளர்கள் மதம் நல்லொழுக்கத்தைக் கொடுக்கிறது என்று ஏற்றுக் கொள்கின்றனர். (ஹம்ஸ். டிசம்பர்-2004.)

ஆனாலும்கூட, எல்லா வேறுபாடுகளுக்கும் இடையிலும்கூட அம்பேத்கரின் ‘பெண் பார்வை’ அக்காலச் சூழலுக்கும், பார்வைக்கும் ஒரு முன்னோடியாகத் திகழ்ந்தது. தீண்டாமைக்கு எதிராகவும், மதத்தின் பெயராலும், பண்பாட்டின் பெயராலும் வகுப்புப் பிரிவுகளின் பெயராலும் வாழ்க்கை முழுவதும் விஷக்கடிகளுக்கு ஆளாகியிருக்கும் தலித் பெண்களை சாதி, மதம் சார்ந்த தளைகளிலிருந்து விடுதலை பெற எடுத்த, புரட்சிகரமாக எடுத்து வைத்த முதல் அடி ஆகும். இது அரசியல் பார்வையில் அப்பெண்களுக்கு பெரிய சொத்தாகும். இன்றைய கால கட்டத்தில் தலித் பெண்கள் தங்களது நிலையில் தெளிந்த பார்வை கொண்டு தங்களின் உரிமைகளை உணர்ந்து உறுதியாக எட்டி வைத்து முன்னேறிக் கொண்டிருக்கின்றனர். இந்த முன்னேற்றத்திற்கு முக்கிய காரணமாக இருந்தவர் அம்பேத்கர். இந்த முன்னேற்றப் பாதையில் அம்பேத்கரின் தத்துவங்கள் இன்றைய தலித் பெண்களின் போராட்டத்திற்கு ஒரு உந்து சக்தியாக இருக்கிறது. ஆனால், இறுதி எல்லையை எட்ட இது மட்டும் போதாது.

# அம்பேத்கரிய இலக்கியம் சமுதாய நோக்கில்

**-அவதேஷ் நாராயண்**

அம்பேத்கர்வாத இலக்கிய இயக்கம், 1960 இன் ஆரம்பத்தில் தொடங்கியது. மராட்டியில் அறுபதுகளில் அம்பேத்கரிய இலக்கியங்கள்-அம்பேத்கரின் எண்ணங்களைத் தாங்கிய எழுத்துக்கள்- காணக்கிடைத்தன. குறுகிய காலத்திலேயே மராட்டி இலக்கிய உலகில் அம்பேத்கார் வகை எழுத்துக்கள் என்ற தலித் இலக்கியம் இன்றியமையாததாக, ஒதுக்கித்தள்ள முடியாத முக்கியமான இடத்தை அடைந்து விட்டிருந்தது. ‘சுகாவா’,’அஸ்மிதா தர்ஷ்’, ‘சமுசித்’ ஆகிய இதழ்களின் முழக்கங்கள் முன்னமே காணக்கிடைக்கின்றன. இத்தகைய இதழ்களில் பிராம்மணியத்தை எதிர்துத் தாக்கும் எழுத்துகளுக்கு முக்கியத்துவம் கொடுத்து பிரசுரித்தன. அத்தகைய நிகழ்வுகளுக்கு அதிக முக்கியத்துவம் கொடுத்தன. மேல் தட்டு சாதியனராலும், நிலச்சுவாந்தர்களாலும் அடக்குமுறைக்கு ஆளான, உதவியற்ற தலித் மக்களின் துன்பங்களை வெளியிட்டு வந்தது. தலித்துகளால் படைக்கப்பட்ட மேல்சாதியருக்கு எதிரான கருத்துக்களை அடிப்படையாகக் கொண்ட படைப்புகளுக்கு சிறப்பான இடம் கொடுத்து பதிப்பித்தன. சமூக-பொருளாதார சமத்துவம் என்பது சமூகத்தில் உள்ள நச்சுத்தன்மை அழிந்து ‘எல்லோரும் சமம்‘ என்பதை நிலைநாட்டுவதுதான் என்று அம்பேத்கார் தனது எழுத்துக்களில் பதிவு செய்துள்ளார். அம்பேத்கரின் எழுத்துக்கள், வகுப்புப் பிரிவுகள் மனித விரோதச் செயல்கள் என்று சொல்லியிருக்கின்றன. அம்பேத்கர், எழுத்துக்களை முன் எடுத்துச் செல்லும் இந்த வகை இலக்கியங்களில் தீண்டாமை, ஒதுக்கிவைத்தல், ஆகிய சொற்களுக்கு புதிய பொருள் விளக்கம் தரப்பட்டது. இத்தகைய சொற்கள் இழிவானவை என்று எடுத்துரைக்கப்பட்டது.

மராத்தி மொழியில் கவிஞர் நாம்தேவ் டசோலின் ‘கோல் பீடா (முழுவட்டம்)’ அம்பேத்காரின் எழுச்சியை விவரித்துள்ளது. இவரின் கவிதைகளில் கலகமும், தீண்டாமை எதிர்ப்பும் தீவிரத்துடன் வெளிப்பட்டு இருக்கும். அவைகள் அனைவரையும், எழுச்சி பெற வைக்கும் சக்தி வாய்ந்தது. பாபுலால் பாகுல்- படைப்புக்கள் டசாலின் எழுத்துக்களிலிருந்து வேறுபட்டது. பாகுலின் எழுத்துக்களில் முதிர்ச்சியும், மார்க்சீய கொள்கைகளில் சார்புடையதாகவும் இருக்கும்.

இவரின் படைப்புகள் வேறு விதமான சிந்தனையைக் கவரும். மராட்டிமொழியின் நவீனப்படைப்பு முறைக்கு, பாகுல் அவர்களின் ஆழமான தூண்டுதல் உண்டு. மராட்டி மொழியில் தலித் இலக்கியத்தில், கவிதைகளிலும், கூடவே உரைநடை இலக்கியத்திலும் நவீன எழுச்சியையும் கொண்டதாக வெளிவந்தன. இவை ஏற்கனவே முந்தைய காலகட்டத்தில் இருந்த படைப்புகலின் சாயலற்று வெளியாயின.

மராட்டி மொழியில் படைக்கப்பட்டு வரும் சிறுகதைகளில், தலித் மக்களின் இயல்பான வாழ்க்கை இயல்பானதாகவே பதிவு செய்யப்பட்டிருக்கும். தலித் மக்களை நல்ல முறையில் நிலை நிறுத்தவும்,அவர்களுக்கு இன்னமும் மரியாதை சேர்க்கும் வகையிலும் இவ்வகை இலக்கியங்கள் புதிய புதிய கருப்பொருளைக் கொண்டு இருந்தது. அதாவது மராட்டி மொழியில் புத்திலக்கியம் அம்பேத்கார் வகை இலக்கியத்தின் வரமே.

இந்தக் கட்டுரையில் மக்களின் நிலை பற்றி, மதிப்பீடு பற்றி சொல்லப்பட்டிருக்கிறது. இந்தப் பார்வையில் தலித் மக்களின் வளர்ச்சியையும், அதன் மாற்றம் குறித்தும் சொல்லப் பட்டிருக்கிறது. மராட்டி மொழியில் அம்பேத்கரிய இலக்கிய எழுத்தாளர்களின் நீண்ட பட்டியல் இருக்கிறது. அதில் வாமன் ஹோவால், கேஷவ் மேஷராம், அர்ஜுன் டாங்க்ளே, சுகராம் ஹிம்வாலே, யோகிராஜ் வாக்மரே, ஷரண்குமர்லிம்பாலே, பாஷ்கர் சந்தனாஷிவ், ப்ரகாஷ் ஜாதவ், யோகேந்திர மேஷராம், ஊர்மிளா பவார், பீம்சேன தேடே ஆகியவர்கள் குறிப்பிடத் தகுந்தவர்கள். மாராட்டி மொழியில் அம்பேத்கருக்கும் முன்னதாகவே ஜோதிபா புலே தன் எழுத்துக்கள் மூலமாக சமூகத்தில் பண்பாடு, தூய்மை ஆகியன பற்றிய கேள்விகளை, விவாதங்களை எழுப்பி உள்ளார். அதன் மூலம் இந்தவகை எழுத்துக்களுக்கான ஒரு பாதையை முன்னமே உண்டாக்கி விட்டிருக்கிறார். அம்பேத்கர் தன் எழுத்துக்களில் புலேயின் கருத்துக்களை வெளியிட்டார். அவைகள் வெடித்துக் கிளம்பி பண்பாட்டை கேள்விக்குள்ளாகியது. சாதியையும் அதன் ஏற்றத் தாழ்வுகளையும் நிராகரித்து, பிராம்மணர்களால் ஏற்படுத்தப்பட்டது சாதி என்று அம்பேத்கார் எழுத்துக்களில் சொல்லப்படுகிறது.

மராட்டி மொழியில் அம்பேத்கர்வகை இலக்கியம் தோன்றிய காலத்திலேயே மலையாளத்திலும் இவ்வகை எழுத்துக்கள் உருவாகத் தொடங்கிவிட்டன. அதன் குரல் பிராம்மண எதிர்ப்பு. இந்த வகை எண்ணங்களுக்கு, அம்பேத்காருடன் கூட நாராயாண குருவும், இருந்தார். இவற்றிற்கு நல்ல பரந்துபட்ட வாசிப்பும், ஆதரவும்

கிடைத்தன. கல்லாட சசி, ராகவன் அசோலி, கே.கே.. தாஸ், சஜ்ஜி கவிக்காடு, ஜி. ஷஷி, ஆகியோர் அறுபதுகளின் ஆரம்பத்திலேயே தலித் மக்களிடையே எழுச்சியை ஏற்படுத்திய படைப்பாளிகள் எனலாம். கல்லாடசசி தன் கவிதைகளில் தலித் அழகியலைப் படைத்தவர். அவருடைய கவிதைகளில் தொழிலாள வர்க்கத்தினரைப் பற்றி எழுதப்பட்ட கவிதைத் தொகுப்பான, பாரதத்தின் மகள் விவாதத்தை உண்டாக்கியது. அதில் அவர் ஒழுக்கத்தைக் கேள்விக் குறியாக்கி இருக்கிறார். அவர் ஒழுக்கம் என்பதை நிறுவிய மக்களை எதிர்க்கிறார். சசி, தொழிலாளர் சங்கங்களை, தொழிலாளர் எதிர்ப்பு ஆகியவற்றைக் கவிதையாக்கி இருக்கிறார். ராகவ் ஆந்தோளியின் கவிதைத் தொகுப்பு, ‘ மௌனச் சிலைகளின் காதல்’ தலித் மக்களின் அனுபவங்களின் தொகுப்பு. தலித் கவிஞர்களில் ஒருவரான கே.கே. தாஸின் கவிதைகள், சாதிப்பிரிவுகளை மறுப்பவை. இதில் இவர் மிகவும் சிறப்பானவர் கூட. இவருடைய கவிதைகளின் சில வரிகள் இவை,

‘நான் மீண்டும் பிறப்பெடுப்பேன்,

வைகறையின் ஆடையில்,

சிங்கத்தின் பற்களுடன்,

காத்திருப்பேன் ,

இப்பூமியின் வசந்தம்

எங்களுடன் பகிரப்பட வேண்டும்.

(இதை மலையாளம்- ஹிந்தி வழி தமிழ் ஆக்கியிருப்பதால் மூலத்திலிருந்து மாறுபாடும் இருக்கலாமென்றே எண்ணுகிறேன்)

இதே வரிசையில் அப்பய்யனின் ‘மதிய உறக்கத்தின் கனவுகள்’ என்ற சிறுகதைத் தொகுதி பெரும் சர்ச்சையை ஏற்படுத்தியது. இவர் எழுத்தாளருடன் சிற்பியும் கூட. இவரிடம் அம்பேத்காரின் எழுச்சி காணக் கிடைக்கிறது.

கன்னட மொழியில் ‘தலித்’ என்ற இதழ், அம்பேத்காரின் எழுத்துக்களை சிறந்த முறையில் வெளியிட்டிருக்கிறது. புட்டண்ணா, டி.வி.ராஜசேகர், சந்திரசேகர பாட்டீல் ஆகியோர் இவ்வகைப் படைப்புகளில் தீவிரமான எழுத்துக்களைத் தந்துள்ளனர். கவிதை, சிறுகதை, நாடகம், ஆகிய அனைத்து வகை வடிவங்களிலும் தலித்துகளின் வாழ்க்கைக் கரு படைப்பாகி இருக்கிறது. சென்னப்பா, வாலிகார், பர்கூர் சந்திரப்பா,

தேவனூர் மகாதேவன் ஆகியோர் இவ்வகைப் படைப்பாளிகள். இவர்கள் தலித் படைப்புகளின் களத்தை பரந்து பட்டதாக ஆக்கியிருக்கிறார்கள். இவர்களில் பலர் மார்க்சீய தாக்கம் உடையவர்களாகவும் , சார்பு உடையவர்களாகவும் இருந்திருக்கின்றனர். கன்னட மொழியில், அம்பேத்கர் வகைப் படைப்புகளை எழுத்தாளர்கள், எந்தவிதமான பூச்சுமற்றுப் பதிவு செய்திருக்கிறார்கள். இயல்பான, சொற்கள் கொண்டவை இவை. கன்னடமொழி இலக்கியத்தில் புரட்சி, கலகம், பஞ்சமர், சூத்திரர் ஆகியவை. இவ்வகை எழுத்துக்களைப் பதிவு செய்தவர்களில் குறிப்பிடத்தக்கவர் சந்திரசேகர பாட்டீல். இவரின் படைப்புகளின் கரு தலித் மக்களின் விடுதலையே. இவரின் படைப்புகள் மிகுந்த கொந்தளிப்பை உள்ளடக்கியவை.

ஹிந்தி மொழியில் தற்காலத்தில் அம்பேத்கார் வகை எழுத்து மெல்ல மெல்ல விழிப்படைந்து உள்ளது. மராட்டி மொழி ,கன்னடம் ஆகிய மொழிகளில் தலித் இலக்கியம் வந்த சில காலத்திற்குப் பின்தான் ஹிந்தியில் இவ்வகை இலக்கியப் படைப்புகள் வரத்துவங்கின. 1985களுக்கும் பிறகுதான் ஹிந்தி மொழியில் அம்பேத்கார் வகை எழுத்துக்களின் எழுச்சி உருவாகத் தொடங்கியது. மாதா ப்ரசாத்தின் 'நூறு பீமன்' இந்த ஆண்டில்தான் வெளியானது. இவரின் மதிப்பீடுகள் அம்பேத்கரின் எண்ணங்களுடன் வேறுபாடு கொண்டவை. மற்றுக் கருத்து இவருக்கு இருந்தது. இந்த வகையில் அம்பேத்கர் வகை இலக்கியங்களில்-குறிப்பிடத் தக்கவர்கள், ஓம்ப்ரகாஷ் வால்மீகி, மோகநன் தாஸ் நைமிஷ்ராய், டாக்டர். தர்மவீர், கவல் பாரதி, ஷ்யோர் ராஜ்சிங், பேசைன், டாக்.என். சிங் ஆகியோர் ஆவர். 1998ல் இந்திய தலித் எழுத்தாளர் அரங்கில் 'வலி எழுப்பும் அலறல்' என்ற நூல் முக்கியமாக குறிப்பிடத் தகுந்தது. இதன் பிறகு, ஓம்பிரகாஷ் வால்மீகியின் 'நூற்றாண்டு கால துயர்' 1989ல் வெளியானது. இதே சமயத்தில்தான் மோகன்தாஸ் நைமிஷ்ராயின் 'நீண்ட வாக்கு மூலம்' வெளியானது. இதே ஆண்டில் ஷ்யோர்ராஜ் சிங் பேசைனின் 'புதிய விளைச்சல்' வெளியானது. ஹிந்தி மொழியில் அம்பேத்கர் வகை இலக்கியங்கள் இதிலிருந்துதான் தொடங்கியது என்று சொல்லப்படுகிறது.

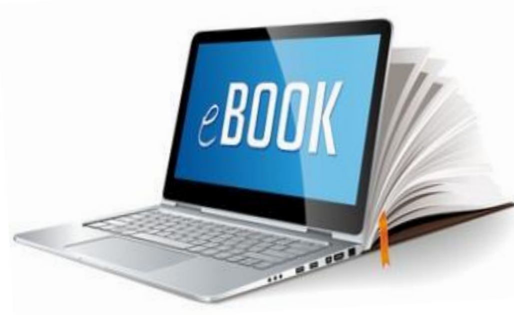
1991ஆம் ஆண்டு முதல் இவ்வகை எழுத்துக்கள் புனைவு அல்லாதது என்ற வகைப் பட்டியலிலேயே சேர்க்கப்பட்டுள்ளன. அம்பேத்கரின் கருத்துக்களைஇவ்வகைப் படைப்புகள் வெளிப்படுத்துகின்றன. இதே காலகட்டத்தில் கவிதை, விமர்சனம், தன் வரலாறு, நினைவு கூர்தல்,

போன்ற பல வகையில் நூல்கள் வெளிவந்தன. ஓம்பிரகாஷ் வால்மீகியின் தன் வரலாறு ‘எச்சில்’. 1997 இல் வெளியாகி நிறைய விமர்சனத்திற்கு ஆளானது. மோகன்தாஸ் நைமிஷ்ராயின் தன் வரலாறு ‘அவரவர் கூண்டு’ 1995 இல் வெளியாகியது. அதையும் புறந்தள்ளாமல் குறிப்பிட வேண்டும். இந்த நூல் ஹிந்தி மொழியில் முக்கியப் படைப்பாளிகளை பாதித்தது எனலாம். கவிதைத் தொகுதிகளில் ஓம்பிரகாஷ் வால்மீகியின் தொகுப்பான ‘போதும் நிறைய அனுபவித்தாயிற்று’ மற்றும் கவல் பாரதியின் ‘உனது தவம் இப்போது என்ன ஆயிற்று’ இந்த வகைப் படைப்புக்களில் முக்கியமானவை. ஓம்பிரகாஷ் வால்மீகியின் ‘சலாம்‘ சிறுகதை தொகுப்பு 2000 ஆம் ஆண்டு வெளிவந்தது. இந்த நூலில் தலித் மக்களின் வாழ்க்கைப் பதிவுடன் கூட. இந்த நூற்றாண்டில் ஆரம்பம் அதற்கு முன்னமே டாக்டர் தர்மவீரின் நூலான ‘கபீர் பற்றிய ஆய்வு’ 1997 இல் வெளிவந்துவிட்டது. அந்த நூலில் ராமசந்திர சுக்ல, ஹஜாரிப்ரசாத் த்ரிவேதி, ஹரி ஔத் போன்ற படைப்பாளிகளின், கபீர் பற்றிய பிற ஆய்வாளர்களின் வரிசையில் இணைந்து டாக்டர். தர்மவீரின் ஆய்வு, அம்பேத்கார் வகை எழுத்துக்களின் குரலாக ஓங்கி ஒலித்தது என்று நாம் புரிந்து கொள்ளலாம்.

21 ஆம் நூற்றாண்டின் ஆரம்பத்தில் வெளியான சிறந்த நூல்களில் சூரஜ் பால் சௌஹானின் ‘விலக்கப்பட்டவன்’ தன் வரலாறு முக்கியமாக குறிப்பிப்பட வேண்டிய ஒன்று. இதற்கு முன்னதாக வால்மீகியின் தலித் படைப்புகளின் அழகியல் 2001ம் ஆண்டு வெளி வந்துவிட்டது. இந்த நூலில் அம்பேத்கர் வகை இலக்கியப் பார்வை தெளிவாகச் சொல்லப் பட்டிருக்கிறது. ஏன் எனில், தலித்துகளின் கேள்விகளை தீவிரமாக குரல் எழுப்பி ஒலிக்கும் ஹரிராம் மீணாவின் கவிதைக் காவியம் ‘யட்சன் அழவில்லை’ (2003) குறிப்பிடத்தகுந்தது. இதில் காளிதாசனின் யட்சகானம் மறுபடைப்பாக்கப் பட்டிருக்கிறது. மீணா சிறந்த தரமான கவிதைகள் கொடுப்பவர். இயற்கையை வாழ்க்கையுடன் இணைந்து எழுதுவதில் வல்லவர். சிறுகதைத் தொகுப்புகளும், நாவல்களும் கூட இந்த வகையில் எழுதப்பட்டு கூடவே வெளியானது. எம்.ஆர்.ஹர்நோட் அவர்களின் நாவல் ‘ஹிடும்ப’ மலைவாழ் தலித் மக்களின் வாழ்க்கையைக் கூறும் குறிப்பிடத்தக்க நூல். இந்த நூலில், கதை நாயகன், தலித் தன் நிலத்தைக் காப்பாற்றப் போராடுகிறான். இந்த நூல் சமுதாயத்தின், நெறிமுறைகளை தீவிரமாக கேள்விக்குள்ளாக்குகிறது. மூல்சந்த் சோலாகரின் ‘சானேம்‘ கவிதை நூல் இதே வேளையில் வெளியானது. இதிலும் அம்பேத்கார் எண்ணங்கள் பதியப்பட்டுள்ளன.

இப்போது அம்பேத்கர் வகை எழுத்துக்களில் ஒரு பெண்ணின் படைப்பும் இணைந்துள்ளது. மெல்ல மெல்ல இந்த வகை எழுத்துக்களில் பெண்களின் பங்களிப்பும் எண்ணிக்கையில் அதிகரித்துக் கொண்டு வருகிறது. இந்தப் பெண் எழுத்துக்கள் உயர் சாதி பிராம்மணர்களையும், பாரம்பாரியத்ததையும் தீவிரமாகக் கேள்விக்குட்படுத்துகிறது. குற்றம் சாட்டுகிறது. இந்தப் பெண் படைப்பாளிகள் ‘தன் வரலாறு’ என்ற வகைமையைக் கையிலெடுத்து இருக்கிறார்கள். இங்கு கௌசல்ய பைசாந்திரியின் தன் வரலாறு ‘இரண்டாம் சாபம்‘ என்பது ஒரு சிறந்த நூல். இதில் அவர் தனக்கு நேர்ந்த துன்பங்களையும் அவமானங்களையும் வாக்காக கொடுத்திருக்கிறார். இந்தப் பெண் எழுத்துக்களில் தலித் எழுத்துகள், அம்பேத்கார் வகை எழுத்துகளில், புதிய கோணம் தென்படுகிறது. இவர்கள் சமத்துவத்தையே லட்சியமாகக் கொண்டு இயங்குவதால், இவை அம்பேத்கார் வகையில் முக்யத்துவம் வாய்ந்தது.

இதைப் போலவே, அம்பேத்கர் வகை-தலித்- இலக்கியம், ஹிந்தி, மராட்டி, கன்னடம், மலையாளம் ஆகிய மொழிகளிலும் கூட, இந்திய மொழிகள் அனைத்திலும் உள்ளன. ‘புனையப்பட்ட சமூகம்‘ சச்சிதானந்தனின் நூல். காவிய வகையில் எழுதப்பட்டது இது. ஒருவகையில் தலித் கவிதையாக ஒப்புக்கொள்ளப் பட்டுள்ளது. அதில் அவர் மராட்டி, குஜராத்தி, ஹிந்தி, பஞ்சாபி, தெலுங்கு, கன்னடம் ஆகிய மொழிகளின் தலித் கவிஞர்களை இணைத்திருக்கிறார். அவரின் கூற்றுப்படி, இந்தக் கவிஞர்களுக்குப் பொருளாதார ஏற்றத் தாழ்வையும் விடவும் சமூகத்தில் சாதி ஏற்றதாழ்வே இன்னமும் வலிமையானது. அருண் காம்ளே, யஷ்வந்த் மனோகர், அர்ஜுன் தாங்கே, ஜே.வி. பவார், நாம்தேவ் டசால், தயா பவார், ப்ரகாஷ் ஜாதவ், புஜங்க மேஷ்னம், யோசப் மைக்வான். ஜயந்த் பரமார், மங்கள் ரடோர், கிசன் சோமா, சித்தலிங்கைய்யா, ஓம்பிரகாஷ் வால்மீகி, ஆகியோர் இந்தப் பட்டியலில் உள்ளவர்கள். அம்பேத்கர் வகை படைப்புக்களை, இந்தியா முழுவதும் உள்ள- இலக்கியங்களை வாசித்தால் அம்பேத்கருடன் ஒரு மறுசந்திப்பு நிகழ்ந்தாற்போல இருக்கிறது. இதில் மாற்றுக் கருத்து யாருக்கும் இருக்காது. இருக்கவும் முடியாது. அம்பேத்கரின் எண்ணங்களுக்கு ஒரு புதிய விளக்கமும், வாசிப்பும் கிடைக்கிறது.


eBOOK

# அம்பேத்கரின் தத்துவங்கள், கோட்பாடுகள் மற்றும் தலித் இலக்கியம்

-ரமேஷ் சந்த் மீனா

இலக்கியத்தின் விளைவுகள் சமுதாயத்தில் தாமதமாகவும், நேரிடையாக இல்லாமலும் வெளிப்படும். படைப்பாளி என்பவன், சமூகம் - அரசியல் என தன்னைச் சுற்றி நிகழும் நிகழ்வுகள் ஆகியவற்றில் தூண்டுதல் பெற்றே இலக்கியம் படைக்கிறான். ஒரு சில படைப்பாளிகளைத் தூண்டுவது ராமர், கிருஷ்ணர், இந்திரன் போன்றோர் என்றால் மற்ற வேறு சில படைப்பாளிகளைத் தூண்டுவது புத்தர், காந்தி, அம்பேத்கர். அம்பேத்கர் போன்ற யதார்த்தமான, வாழும் உலகின் பாத்திரங்களான இவர்கள் படைப்பாளிகளைத் தூண்டி உயிரோட்டமான இலக்கியம் படைக்கச் செய்கின்றனர். புத்தர், அம்பேத்கர், காந்தி ஆகியோரின் சிந்தனைகளால் தூண்டப்பட்டவைகள் என சமகால படைப்புகளில் நாம் அதிகமாகக் காண முடிகிறது. பிரேம்சந்தின் படைப்புகளில் காந்தீய சிந்தனைகளை தெளிவாகப் பார்க்கலாம். இதே பிரிவில் சமுதாய நியாயங்கள், அம்பேத்கரின் கொள்கைகள் சார்ந்தவை, மிகத் தாமதாமாகவே ஹிந்தியில் உருவாகத் தொடங்கியன.

அம்பேத்கரின் பாதிப்பிற்கு ஆளான மக்கள் நிச்சயமாக புரட்சிக்கார மக்களாக மாறினார்கள். அம்பேத்கர் மற்றும் காந்தியின் சிந்தனைகள் ஒன்றுக்கொன்று முரணானவை. சுதந்திரப் போராட்ட நாயகன் காந்தி மட்டுமே. சமுதாய புரட்சியை ஏற்படுத்திய ஒரே நாயகன் அம்பேத்கர். அம்பேத்கரும் காந்தியும் எதிரெதிர் துருவங்கள். இருவரின் தர்க்க சாஸ்திரமும் வேறு வேறு. இருவரின் தாக்கமும் மக்களின் மீது அவரவர் பார்வையில் உண்டாக்கியது எனலாம். காந்தியின் லட்சியம் தற்கால அரசியல் சாசனத்திலிருந்து நாட்டை மீட்டெடுத்தல். நாடு சுதந்திரம் அடைதல் ஆகியவையாக இருந்தது. அம்பேத்கரோ இந்த அழுகிய சமுதாயத்தை விடுதலை அடையச் செய்வதுதான் தனது முக்கிய நோக்கம் எனக் கொண்டிருந்தார். ஒருவரின் லட்சியம் பெரும் எண்ணிக்கையிலுள்ள பொது மக்களின் நன்மைக்காக எனில், மற்றொருவருடைய லட்சியம் பல நூற்றாண்டுகளாக ஹிந்து சமுதாயத்தின் விளிம்பு நிலையில் இருக்கும் மக்கள்- பல நூற்றாண்டுகளாக வேதனையை அனுபவித்து வரும்- விளிம்பு நிலை

மக்களை மீட்டெடுப்பதே ஆகும். இந்த விளிம்பு நிலை மக்களின் வாழ்க்கை புழு பூச்சிகளின் வாழ்வை ஒத்ததாக இருக்கிறது. இந்த இழிவு நிலை வாழ்க்கையிலிருந்து அவர்களை மீட்டெடுப்பதே , அவர்களுக்காகப் போராடி விடுதலை பெற வைப்பதே லட்சியம் எனக் கொண்டிருந்தார். காந்தியினால் பெறப்படும் விடுதலையிலும் கூட இந்த மக்கள் அதே அடிமை நிலையில்தான் வைக்கப்படுவர். அந்த சுதந்திரம் மேல் தட்டு மக்களுக்கானது மட்டுமே. சிறு சிறு இடங்களில் வாழும் மக்களின் வாழ்க்கையோ தினசரி போராட்டமாக இருக்கிறது. அவர்களின் விடுதலையே உண்மையான விடுதலை ஆகும். சமுதாயத்தின் மேல்தட்டு மக்களால், மக்களில் ஒரு சிலர் அடிமைகளாக்கப்பட்டு, அவர்களை ஊமையாக்கி வைத்திருக்கின்றார்களோ அவர்களின் விடுதலையே உண்மையான விடுதலை. தலித் மக்களைப் பற்றிய காந்தியின் சிந்தனை அரைகுறையானது. தலித் சிந்தனையாளர் டாக்டர் துளசிராம், ‘தலித்துகளின் பிரச்சனை என்பது தீண்டாமையை ஒழிப்பது மட்டுமன்று. இதை காந்திஜி ஒரு போதும் புரிந்து கொள்ளப் போவதில்லை. இதன் அஸ்திவாரம் என்பது சாதிய அமைப்பு என்ற பெயரில் உள்ள ஏற்றத்தாழ்வு. இவரும், விவேகானந்தரைப் போலவே, சாதியப் பிரிவுகளை முடிவுக்கு கொண்டு வந்து விட்டால், அழித்தால், இந்தியாவே ஒரு முடிவுக்கு வந்துவிடும் என்றெண்ணுகிறார்கள் ஒரு புறம் நீங்கள் தீண்டாமையை ஒழிப்பது பற்றிப் பேசுகிறீர்கள். எந்த சாதிப் பிரிவினால் தீண்டாமை ஏற்படுகிறதோ, அதற்கு ஒப்புதலும் தெரிவிக்கிறீர்கள். இது அவர்களின் எண்ண முரண் ஆகும். இவர்களின் எண்ணங்களில் ஏற்பட்டுள்ள மாறுதல் என்பது லட்சியவாதம் அதிகமாகவும், யதார்த்தவாதம் சிறிதளவும் கொண்டது. ஆஸ்ரமத்தில் மலக்கூடத்தை சுத்தம் செய்வது என்ற இவரின் நடைமுறை செயலில் கூட லட்சியவாதமும், மனத் திருப்தியுமே வெளிப்படுகிறது. (அருண் டேவுடன் ஒரு உரையாடல் பக்-177ல் உத்திரப் பிரதேசம்) இந்தியாவின் சமுதாய மாற்றத்தில் காந்தியை விடவும் ஒரு பெரும் நிகழ்வு, அம்பேத்கர். ராம்தாரிசிங் தினகர், புத்தரை எப்படி நாட்டின் சமுதாய வரலாற்றில் ஒரு முக்கிய நிகழ்வாக கூறுகிறாரோ அப்படிப்பட்டதுதான் இதுவும்..நான் இதையே இன்னமும் மாற்றிச் சொல்லப் பார்க்கிறேன். மகாவீரரின் உயிர்கொல்லாமைக்கு காந்திஜி பல நூற்றாண்டுகளுக்குப் பிறகு எப்படி ஒரு மறு உருவாக்கம் கொடுத்தாரோ, சரியாகச் சொன்னால் அதைப் போன்றே சாதிய ஏற்றத் தாழ்வுகளை, அதன் பிரிவுகளை, ஒழிக்க, போராட்டத்திற்கு புத்தரைப் போலவே அம்பேத்கர் அதற்கொரு மறு உருவம் கொடுத்தார். பிராம்மணர்களால்

உருவாக்கப்பட்ட, பாதுகாக்கப்பட்ட, பண்பாட்டுக்கு எதிரான போராட்டத்தை ஒடுக்கப்பட்ட சமுதாயத்திற்காக, அரசியலுக்காக பலமாக குரல் கொடுத்தார் அம்பேத்கர். அவரின் அறைகூவல் நின்று நெடுநாட்கள் ஒலிக்கும். இந்தக் குரலின் எதிரொலியான விளைவே தலித் படைப்புக்களின் புரட்சி.

சுதந்திரம் அடைவதற்கான போராட்டம், இருபத்தி எட்டு ஆண்டு காலமாக ஒரே குடையின் கீழ் ஒரே தலைமையின் கீழ் நடந்து வந்தது. அதை திசை திருப்பி ஸ்தூலமான மாற்றத்துடன், மக்களை ஈர்க்கும் விதமாகவும் ஒரு சமுதாயத்தின் ஒடுக்கப்பட்ட சாதியிலிருந்து எழுந்தவர் அவர்.. தலித் நாயகன் தலித்துகளை விழிக்கச் செய்ய முயன்று கொண்டிருக்கும் போது, காந்திஜி, உயர்சாதியினரின் உள்ளத்தில் இருந்த தீண்டாமையை ஒழிக்க முயன்றார். அந்த மேல் சாதியினரின் மனதை உலுக்கும் விதமாக, தங்களை உணரவும், தங்கள் தவற்றை திருத்திக் கொள்ள, மனிதத் தன்மையற்ற பாவச் செயலுக்கு வருந்த, , உள்ளத்தை மாற்றி அமைத்துக் கொள்ள முயன்றார். அவர் காந்திஜியிடம் ‘பிரிட்டிஷ் அரசாங்கத்தின் மனம் மாறும் என்று எனக்குத் தோன்றவில்லை. எங்களின் பிரச்சனைகளில் ஹிந்துக்களின் மனம் மாறும் என்றும் எனக்குத் தோன்றவில்லை’ என்றார். காந்திஜியுடன் முரண்பட்டு விவாதம் ஏற்படுவதற்கு முன்னதாகக்கூட அம்பேத்கர் ஒரு ஒடுக்கப்பட்ட இனத்தைச் சார்ந்த ஒருவர் என்று மக்களுக்குத் தெரியாமல் இருந்தது. அவர்தான் அம்மக்களின் தன்மானத்தை விழிக்கச் செய்தார் என்பதும், ஹிந்து மதத்தின் ஏற்பாட்டினால்தான் தாங்கள் பல ஆண்டுகளாக ஒடுக்கப்பட்டு வைக்கப்பட்டிருக்கிறோம் என்பதும்கூட அறியாமல்தான் இருந்தார்கள். மஹாராஷ்ட்ரா தலித் மக்களுக்கு நவீன வாழ்க்கை வாழத் தேவையான திறமைகளை உருவாக்கி அதை ஆயுதமாக்கி தன்மானமுள்ள வாழ்க்கை வாழ விழிப்புணர்வு உண்டாக்கினார்.

அம்பேத்கரின் மூன்று தத்துவங்கள் 1. கல்வி பயில்,2. இணைந்திரு,3. போராடு, மஹான் புத்தரின் பொன்மொழிகளான 1.புத்தம் சரணம் கச்சாமி, 2. சங்கம் சரணம் கச்சாமி,3. தம்மம் சரணம் கச்சாமி என்பதனை ஒட்டியது. மகான் புத்தனின் முதல் மொழியானதிலிருந்து கல்வி பயில் என்பதையும், இரண்டவதான சங்கம் சரணம் என்பதிலிருந்து இணைந்திரு என்பதையும், மூன்றாவதான தம்மம் என்பதிலிருந்து போராடு என்பதையும் சமமாக முன் வைத்தார். அம்பேத்கரின் இந்த தத்துவங்கள்தான் தலித் இலக்கியங்களில் மறை பொருளாக இருக்கிறது. அவரால் வெளியிடப்பட்ட ‘ஊமை நாயகன்’ ‘ஒதுக்கப்பட்ட பாரதம்‘,

‘உணர்வு பெற்ற இந்தியன்’ ஆகியவற்றில் அவ்வப்போது வெளிப்பட்ட எண்ணங்களே தலித் இலக்கியங்களுக்கு முதன்மை மாற்றாக சொல்லப்பட்டிருந்தது.

பல நூற்றாண்டுக் காலமாக இந்தியாவில் நடைமுறையில் இருக்கும் மனிதத் தன்மையற்ற, நாகரீகமற்ற, பண்பாடற்ற செயல்களை அம்பேத்கர் தனது கட்டுரைகளிலும், எழுத்துக்களிலும் கடுமையாக கண்டனம் செய்திருக்கிறார். அவர்கள் (தலித்துகளுக்கு) மனிதனாக இருந்தாலும்கூட தன்னை மனிதன் என்று கூறிக் கொள்ளக்கூட உரிமை அற்றவர்களாக இருந்தனர். சமுதாயம் பல ஆயிரக்கணக்கான சாதிப் பிரிவுகளால் பிரிந்து கிடக்கிறது. ஒவ்வொரு சாதியினரும் தங்களுக்குக் கீழானவர்கள் என்று ஏதோ வகையில் வேற்று சாதியினரை வகைப்படுத்தி அவர்களைத் தாழ்த்தி பொய்யான அகங்காரத்தில் மிதந்து கொண்டு இருக்கிறார்கள். இதன் விளைவாக தீண்டத்தகாதவர்களின் நிலை மிகவும் அவலமாகி விட்டது. தீண்டத்தகாதவர்களும்கூட இன்னமும் கீழ் நிலையில் சில மக்களை நிறுத்தி, அவர்களுக்கு இடையேயான பிரிவின் பெயரால் தீண்டத்தகாதவர்கள் என்று அவர்களை அழைக்கின்றனர். தீண்டத்தகாதவர்கள் மனிதனைத் தொட்டுவிடும் போது அம்மனிதன் புனிதமற்றவனாகி விடுகிறான். தீண்டத்தகாதவர்கள் எனப்பட்டவர்கள், ஒரு குறிப்பிட்ட தூரத்திற்குள் வந்து விட்டாலே புனிதம் பாழ்பட்டுப் போகிறது. இந்த மக்களைப் பற்றி தர்ச்டன் கூறுகிறார், ‘ஒடுக்கப்பட்ட மக்களின் வசிப்பிடத்திலிருந்து மூன்று மைல்கள் தள்ளி மற்றவர்கள் வசிக்கின்றனர். அவர்களின் நிழல் பட்டும் கூட தான் தீட்டாகி விடக் கூடாது. இதன் காரணமாகவே நதியின் மீதிருக்கும் பாலத்தைப் பயன்படுத்தாமல், பல மைல்கள் சுற்றி வருகிறார்கள். இவர்களுக்கு காலை நேரத்தில் வெளியில் நடமாட அனுமதி கிடையாது. ஏன் எனில் இவர்களை பார்த்த மாத்திரத்திலேயே தீட்டுப் பட்டுவிடுகிறது. இந்த துரதிர்ஷ்டம் பிடித்த மக்கள் பகலில் வெளியில் வரக் கூட அனுமதியின்றி அடக்கு முறைகளுக்கு ஆளாகி இருக்கிறார்கள். இருட்டிய பிறகே தங்கள் குகைகளிலிருந்து வெளியே வந்து விடிய ஆரம்பிக்கும் முன்னதாக விலங்குகளைப் போல வீட்டிற்குள் புகுந்து கொள்கிறார்கள். ‘இந்து மதத்தின் குடையின் கீழ் அதன் பெயரால், உடலால், நீதியால் மிகவும் கீழ்த்தரமாக இந்த மக்கள் சமுதாயத்தில் நடத்தப்படுகின்றனர். தலித் மக்கள் நாகரீகமற்றவர்களாக இருக்கிறார்கள், என்று ஹிந்து மக்கள் சொல்கிறார்கள். ஹிந்து மதம் எல்லாவற்றையும் விட சிறந்தது என்றும் சொல்லிக் கொள்கிறார்கள். அப்படி எனில் இத்தனை ஆயிரம் ஆயிரம் மக்களின் முன்னேற்றத்தில்

அது எப்படி தோல்வியைக் கண்டது? இந்த மக்களுக்கு அறிவையும் நம்பிக்கையையும், ஏன் உண்டாக்க முடியவில்லை? ஹிந்து மதத்தால் இவர்களை நாகரீகம் கொண்டவர்களாக ஏன் மாற்ற முடியவில்லை? லட்சக்கணக்கான மக்கள் அந்நியர்களாகவும், குற்றமுடையவர்களாகவும் வாழ்க்கையை ஏன் மேற்கொண்டிருக்கின்றனர்? ஹிந்து மதம் ஏன் கையைக் கட்டிக்கொண்டு கையாலாகாத மதமாக நின்று கொண்டிருக்கிறது? இந்த மதத்தில் சேவை மனப்பான்மையின் தூண்டுதல் இல்லை. பரந்த மனப்போக்கு இல்லை. அதனால்தான் இது தன்னுடைய இயல்பான குணமான மனிதத்தன்மையற்றும், நியாயமற்றும் இருக்கிறது. சாதிப் பிரிவு என்பது இந்தியாவின் பெரிய யதார்த்தம். எனவேதான் அதன் தீய விளைவுகள் தீண்டத்தகாதவர்கள் மீது அதிக பாதிப்பை உண்டாக்குகிறது. தலித் மக்களின் முதன்மையான பிரச்சனை என்பது இந்தியாவில் இருக்கும் சாதிப் பாகுபாடே, அதன் ஏற்றத் தாழ்வே. அதனாலேயே இந்த மக்கள் வாய்ப்புக் கிடைக்கும் பொழுது இந்த சாதியப் பிரிவிலிருந்து விடுபடுவதற்காக மதம் மாறுவதற்கு முன் வருகிறார்கள். ஆனால், ஹிந்து மதத்திலிருந்து இன்னொரு மதத்திற்கு மாறும் தலித் மக்களை இந்த சாதிப் பிரிவு அங்கேயும் விரட்டுகிறது. கிருஸ்துவ மதத்தில் கருணை அன்பு, சமத்துவம் என்று பலதும் சொல்லப்படுகிறது. ஆனால், இத்தனைக்கும் பிறகு அங்கும் இவர்களின் சமுதாய நிலை ஹிந்து மதத்தில் இருந்ததைப் போல அப்படியே இருத்தி வைக்கப்படுகிறது. ஹிந்து மதத்திலிருந்து கிருத்துவ மதத்திற்கு மாறிய மக்கள் தங்கள் சாதியை, அதன் உணர்வுகளை அப்படியே மனத்தில் இருத்தி வைத்துக் கொள்கின்றனர். பாதிரியார் இதைக் கண்டு கொள்ளாமல் அப்படியே விடுகின்றனர். இவர்கள் முன்பு தீண்டத்தகாதவர்களாக எப்படி இருந்தனரோ அப்படியே இங்கும் இருக்கின்றனர். உயர்சாதி கிருத்துவர்கள் இவர்களை தங்களுடன் இணைத்துக் கொள்வதில்லை. உயர்சாதி ஹிந்துக்கள் இவர்களை வெறுக்கின்றனர். சர்ச்சுகளில் இவர்களை தீண்டத்தகாதவர்களாக நிறுத்தவே அவர்கள் சுவர் எழுப்புகின்றனர். இரும்பினாலான திரைகள் நிறுத்தப்படுகின்றன. ஹிந்து மதத்தைச் சார்ந்த துறவிகளும் இதற்கு எதிர்ப்புக் குரல் கொடுக்காமல் மௌனமாக இந்த சாதி ஏற்பாட்டை கேள்விக்குள்ளாக்காமல் ஏற்றுக் கொள்கிறார்கள். மாற்றாக சாதியப்பிரிவுகளை இன்னும் வலுவாக்குகிறார்கள். அதற்கு நம்பிக்கைக்கு உகந்தவர்களாகவே துறவிகள் இருக்கிறார்கள். எந்த சாதியில் அவர்கள் பிறந்தார்களோ, அதே சாதிக்காரனாகவே வாழ்கிறார்கள். அதே சாதிக்காரனாகவே மடிகிறார்கள். எல்லா

மனிதர்களும் சமம் என்று அவர்களுக்கு சொல்லப்படுவதில்லை. ஆனால், இறைவனின் பார்வையில் அனைவரும் சமம் என்றும் சொல்கிறார்கள். துறவிகள் இந்த சாதியப் பிரிவுகளைத் தகர்க்க முடியும் என்று மக்களிடையே தெரிவிக்கப் படுகிறது. பொது ஜனம் இந்த பந்தத்தை உடைக்க முடியாது. இதனால் துறவிகள் எடுத்துக்காட்டுக்காக பின்பற்ற வேண்டியவார்கள். ஆனால், அவர்களின் போதனை பாதிப்பை ஏற்படுத்தாது. சாதிய ஒடுக்கு முறைகளை ஆயிரம் ஆண்டுகளாக ஆயிரம் ஆயிரம் சாதிகள் அனுபவித்து, இந்த புனிதமான தேசத்தில் ஒரு நாயகனின் வரவை எதிர்பார்த்துக் காத்துக் கிடந்தது. அந்த நாயகனின் எண்ணங்களையும், தத்துவங்களையும் கொண்டே இலக்கியம் வீறு கொண்டு எழுந்து படைப்பாக மாறத் தொடங்கியது. தலித் மக்களின் விமர்சனம் இலக்கியம் இரண்டும் நன்றாக சென்று கொண்டிருக்கிறன. பழைய கொள்கைகள், அதன் அடிப்படை ஏற்பாடுகள், அதன் நிறுவனங்கள் ஆகியவற்றுடன் தலித் படைப்புகள் மோத வேண்டி இருக்கிறது.

டாக்டர் விவேக்குமாரின் கூற்று இது: தலித் மக்களின் தன் வரலாறு ஹிந்து மத்தத்தின் துயரத்தைக் கிளப்பி விடுகிறது. உயர்சாதி மக்களுக்கு தலித் மக்கள் மீதான வெறுப்பை அலட்சியத்தை, அவமானத்தை, சதித் திட்டத்தை சுரண்டலை வெளிப்படுத்துகிறது. மனுவை பின் பற்றும் மக்களின் அடிப்படை நம்பிக்கைகளை இழிவு படுத்துகிறது இவற்றைப் பயன்படுத்தி மேல்தட்டு மக்களின் இயல்பை எப்போதும் கேள்விக்கு உள்ளாக்குகிறது. இப்படிச் செய்வதால், அவர்கள் அறியாமலேயே தலித் மக்களை அழித்தொழிக்க விரும்பும் மேல்தட்டு மக்களின் பரிவை ஏற்றுக் கொள்கிறார்கள். ஆனால், அதை தலித் மக்கள் ஒழிக்க விரும்புகின்றனர். ஹிந்து மதம் சார்ந்த மத நூல்கள் மக்களின் மனதில் நிலை கொண்டிருக்கின்றன. இந்த செத்த நூல்களை அடிக்கடி திரும்பத் திரும்ப வர்ணிப்பதன் காரணமாக மேல் சாதி மக்கள், தலித் மக்கள் என எல்லா மக்களின் மனங்களிலும், அதன் நினைவுகள் நிரந்தரமாகப் படிந்து விடுகிறது. இதற்குப் பழக்கப்பட்ட மக்களின் வலிமை இன்னமும் கூடுதலாகிறது. தலித் மக்களால் எழுதப்பட்ட, எடுத்துரைக்கப்பட்ட பல நூல்கள் -ராம சரித மானசைத் தவிர- ஹிந்து மத நூல்கள் இன்று மேல்சாதி மக்களிடையே காணாமல் போய்விட்டது. ஆறுதல் தரும் விஷயமாக டாக்டர் விவேக்குமார் இன்னொன்றையும் சொல்கிறார், ‘தலித் மக்களிடையேயும் இதைப் போன்ற மஹா புருஷர்கள் பலர் இருந்திருக்கின்றனர். இவர்களை அந்த மக்கள் அறிய மாட்டார்கள். குரு காசிதாஸ், பல்டூராம், சந்த காட்கே போன்ற பல சமுதாய சீர்திருத்தவாதிகள் தலித் மக்களிடையேயும் தோன்றி இருக்கிறார்கள்.

ஆனால், அவர்களை யார் அறிவார்கள்? தலித் மக்களின் போராட்டத்தைப் போலவே தலித் படைப்புகளின் போராட்டத்திலும், தலித் மக்களின் தியாகம், படைப்புத் திறன், கடுமையான உழைப்பு, ஈடுபாடு மற்றும் தீவிரத்தன்மை ஆகியவற்றின் பலத்துடன் சிறப்பான தனி இடத்தை எட்டி இருக்கின்றன. தலித் சமுதாயத்தில் என்பதாக மட்டுமின்றி முழு சமுதாயத்திலும் தகுந்த இடம் கொடுத்து இவை பாராட்டப்பட வேண்டும். இது போன்ற செயல்களினால், தலித் சமுதாயத்திற்கு கூடுதல் வெளிச்சம் கிடைக்கும். .சமுதாய விஞ்ஞானி விவேக்குமாரின் பல கூற்றுக்கள் ஏற்றுக் கொள்ளப்பட்டாலும் கூட இன்னமும் அவரை முழுமையாக ஏற்றுக் கொள்ளவில்லை.

ஹிந்து மதத்தின் மத நூல்களை, அதன் பாதிப்புகளை தலித் படைப்பாளிகளும், தலித் சிந்தனையாளர்களும் திரும்பத் திரும்ப எடுத்துரைக்கின்றனர். அதனை தேவையற்றது என்றும் சொல்கிறார்கள். இத்தகைய நூல்கள் இக்காலகட்டத்தில் தென்படாமல்கூட இருக்கின்றன. அல்லது தென்பட்டாலும், மிகக் குறைவாக தென்படுகின்றன. ஆனால் இதன் பாதிப்பு ஒவ்வொரு பிரிவிலும் இருக்கிறது. இந்த நூல்களின் எடுத்துக்காட்டு கபீருக்கு தேவையாயிருந்த அதே அளவிற்கு இன்றும் அதன் தேவை இருக்கிறது. இன்று மதத்தின் பெயரால் இருக்கும் மூட நம்பிக்கைகள் முற்றிலுமாக ஒழிந்துவிட்டதா என்ன? மக்கள் பத்ரிநாத்திற்கும் கேதாரநாத்திற்கும் எந்த எண்ணமும் இல்லாமல்தான் பயணம் செய்கிறார்களா? அல்லது இதிகாசம் புராணம் வேதங்களில் நம்பிக்கை இல்லாமல்தான் இருக்கிறார்களா? தலித்துகள் தங்களின் புதுமனை புகுவிழாவிற்கு ராமசரித மானஸ் அல்லது பாகவதம் படிக்காமலா நுழைகிறார்கள்? தனது சந்ததியினருக்கு அவற்றின் கதைகளை சொல்லாமலா இருக்கிறர்கள்? மக்கள் அவற்றைக் கேட்கக்கூட விரும்புவதில்லை எனில் மதச் சடங்கு நூல்களை ஏன் பதிப்பித்துக் கொண்டே இருக்கின்றனர்? பழைய நூல்கள் தற்போது புதிய வடிவம் பெற்று சமுதாயத்தில் உலா வருவதே இதற்குச் சாட்சி. இந்தியாவின் சமான்ய மக்கள் இன்று நேற்றல்ல, நூற்றாண்டு காலமாக மதத்தின் பெயரால் ஏமாற்றப்பட்டு வருகின்றனர் .சார்வாக் போன்ற மனிதர்கள் இவற்றை கண்டனம் செய்யாமல் இருக்கிறார்கள். சாமான்ய மக்கள் எப்போதும் இதே போன்ற கற்பனையான, மாயையான, நயவஞ்சகமாக உருவாக்கிய கதைகளில் மூழ்கியே இருக்க வேண்டும். மத நூல்களில் இருக்கும் ஏற்றத் தாழ்வுகளை புத்தர், எல்லாவற்றையும் எப்போதும் எதிர்த்துக் கொண்டே இருந்திருக்கிறார். கபீரும், ரவிதாஸும் கூட இவற்றை கண்டனம் செய்திருக்கின்றனர். இன்றோ தலித் இலக்கியமும்

அவற்றை கேள்விக்குட்படுத்துகின்றன. தலித் இலக்கியத்தில் உள்ள சமநிலை, படர்ந்து பரவும் விதம் குறித்து ரமணிகா குப்தா ‘தலித்துகளின் படைப்புகளில் தலித்துகளின் மரியாதை, அவர்களின் இருப்பு ஆகியவற்றின் வளர்ச்சியைப் பற்றியே பேசுகிறது. அவர்களின் மற்ற வளர்ச்சியைப் பற்றி அக்கறை கொள்வதில்லை என்று சொல்லப்படுகிறது. இது தவறு. இது அவர்களின் எல்லா தள வளர்ச்சியைப் பற்றியும் பேசுகிறது.‘மற்ற மேல் சாதிகளின் வளர்ச்சி சமுதாயத்தில் உள்ளதைப் போலவே வளர்ச்சியற்ற தலித் சமுதாயம் பற்றியும் பேசுகிறது. இந்த சமுதாயத்தினுடனான அவர்களின் பொருளாதார அரசியல் நிலைகளையும் இணைக்கிறது.. மேலும் அவர்களை பொருளாதார அரசியல் ஆகியவற்றுடன் இணைந்த சமன்பாட்டின் இச்சையை ஏற்படுத்துகிறது. தலித் படைப்பாளிகளிகள் தங்கள் படைப்புகளில் சமன் நிலை, சகோதரத்துவம், விடுதலை ஆகியவற்றின் லட்சியத்தை வெளிப்படுத்திவிட்டு, சாதி, திறமை, நிறம் ஆகியவற்றின் ஏற்றத் தாழ்வை மறுக்கிறது. இந்த மதம் செல்லும், இருப்பு லட்சியம் அல்லது பிறப்பின் அடிப்படையில் ஒருவரை மேம்பட்டவர் அல்லது தாழ்வானவர் என்ற தீர்மானங்களையும் மறுத்துவிடுகிறது. இதைப் போல அது தலித்துகளுக்கு மட்டுமல்லாது முழு சமுதாயத்திற்குமான வேறுபாட்டை அழித்தொழிக்க விரும்புகிறது.

தலித் இலக்கியத்தின் மீதான மிகப் பெரிய குற்றச்சாட்டு, அவர்கள் யதார்த்தத்தை நிலையை எடுத்துரைப்பதில்லை என்பது. ஹிந்து இலக்கியத்தின் வரலாற்றின் தொடரில் முக்கியமானதாக தலித் இலக்கியங்கள் மூலம் மிகப் பெரிய சவாலும் நெருக்கடியும் முன் வைக்கப்படுகின்றன. இதற்கு முன் இது போன்ற பெருத்த புயல் வீசியதில்லை. பக்தி காலத்திற்கும் பின்னதான ரீதி கால படைப்பிலக்கியத்தில் சிருங்காரம் எனப்படும் காதல் சுவையே, அதன் அதிசயம் மட்டுமே இருந்தது. பாரதேந்து அவர்களின் கால இலக்கியத்தில் தேசீயம் முக்கியத்துவம் வகித்தது. மஹாவீர் பிரசாத் த்வேதி காலத்தில் மொழி மற்றும் இலக்கணம் ஆகியவற்றிற்கு முக்கியத்துவம் கொடுக்கப்பட்டது. கடிபோலி என்ற வகை இருந்த காலத்தில் அவை மொழியை இரண்டாம் இடத்திற்குத் தள்ளின எனலாம். சாயாவாத் என்ற வகை இலக்கியத்தில் படைப்புகள் சுதந்திர போராட்டத்திற்கு எடுத்துக்காட்டாக இருந்தன. முற்போக்கு இலக்கியமோ வர்க்க வேறுபாட்டை தொடர்பு படுத்தி எழுதப்பட்டன. எனவே படைப்பாளிகள், எழுத்தாளர்கள் குழுக்குழுவாக இருந்து கொண்டு நவகவிதை, அ-கவிதை, நவகதை, அ-கதைகள் போன்ற பதங்கள் உபயோகிக்கின்றனர். எண்பதுகளில் ஹிந்தி இலக்கிய உலகை

தலித்துகளும் பெண்களும் மோதி உடைத்துக் கொண்டு அவரவர்கள் இடத்தை அடைய நுழைந்தனர்.

தலித் இலக்கியத்திற்கான விளை நிலம்

தலித் இலக்கியம் பற்றிய விவாதத்திற்கு முன்னதாக நமக்கு தலித் படைப்புகளைப் பற்றி ஒரு பார்வை அவசியம் தேவை. விளிம்பு நிலையில் வாழும் தலித் மக்களின் விழிப்புணர்வு என்பது வேறு வகைப்பட்டது. பக்திகால இலக்கியங்களில் நிர்குணசந்த் இலக்கியங்களில் கண்டிப்பாக சாதிப் பாகுபாட்டின் எதிர்ப்புக் குரல் நமக்குக் காணக்கிடைக்கிறது. ஆனால், கடவுளின் இருப்புப்பற்றி சவால் விடும் புத்தரின் குரலைப் போல அவைகள் இருக்கவில்லை. சந்த் கவிகளின் குரலில் புத்தரின் எண்ணங்களில் ஒலி நிச்சயம் காணக்கிடக்கிறது. ரவிதாஸின் கவிதைகளில் பல பாடல்களில் புத்தரின் எண்ணங்கள் அச்சு அசலாக அப்படியே மொழிபெயர்த்து சொல்லப்பட்டதாக இருக்கிறது. பிறவியில் யாரும் பிராம்மணன் கிடையாது, சூத்திரன் கிடையாது. ஆனால், செய்யும் செயல்களின் மூலமே பிராம்மணனும், சூத்திரனும் ஆகின்றனர். என்பது போல கபீரின் படைப்புக்களில் துன்பத்தைப் பற்றிய கூற்றுக்களும், சாதி எதிர்ப்பின் குரலும் கூட நேரடியாக புத்தருடையதை ஒலிக்கிறது. இது போன்று புத்தரின் படைப்புகளிலிருந்து இவர்கள் தங்கள் படைப்புகளில் நேரடியாக எடுத்தாண்டிருந்தாலும் கூட புத்தரை குறிப்பிடவில்லை. ப்ரேம் சந்த், நிராலா, நாகார்ஜுன், போன்றோர்களின் படைப்புகளிலும் தலித்துகள் மீதான கொடுமைகளுக்கு எதிரான குரல் கேட்கிறது. ஆனால், இவற்றில் சாதிப்பிரிவுகள் அவற்றின் ஏற்றத் தாழ்வுகள் பற்றிய ஒற்றைச் சொல் கூட கிடையாது. தலித் இலக்கியங்கள் பற்றிய பதிவு டாக்டர் துளசிராமின் எண்ணங்களில் தனித்துக் கிடைக்கின்றன. தலித் இலக்கியங்கள் என்பது சாதிய பிரிவுகளை எதிர்த்து எழுதப்பட்டவை ஆகும். இதை யார் வேண்டுமானாலும் எழுதலாம். தலித் அல்லாதவர்களும் கூட இது போன்ற படைப்புகளைத் தருகின்றனர் என்றால் அதையும் தலித் இலக்கியங்களின் மற்றொரு பிரிவு என சொல்லலாம். மராட்டிய மொழியில் 60க்குப் பிறகு எழுதப்பட்ட தலித் இலக்கியங்களும் கூட புத்தரின் கூற்றுக்களும் குரலும் காணக்கிடைக்கின்றன. அயோத்யாவில், பல நூற்றாண்டுகளுக்கு முன் பிராம்மண குலத்தில் பிறந்த அஷ்வகோஷும் கூட சாதியப் பிரிவுகளை எதிர்த்து எழுதியதனால் தலித் படைப்பாளிகளுடன் இணைக்கலாம். (அருண் டேவுடன் ஒரு உரையாடல்-178-உத்திரப்பிரதேசம்) ப்ரேம்சந்த், தலித் மக்களை கதை நாயகர்கள் ஆக்கினார். இதன் பெருமை

அவரையும் சேர வேண்டும். ஆனாலும் அவரை தலித் விமர்சகர்கள் ஏற்க மறுக்கின்றனர். ப்ரேம்சந்த், காந்தியின் தரிசனங்களிலிருந்து தூண்டுதல் பெற்று எழுதுபவர். இது அந்த காலகட்டத்தின் தேவையாக இருந்தது. இதை நாம் அந்தக் காலகட்டத்துடன் இணைத்துப் பார்க்க வேண்டும். ரங்க பூமியில் சூர்தாஸ், காந்தியை முன் நிறுத்துகிறார். அக்கால அரசியலில் காந்தியின் இருப்பு என்பது ஒரு இயல்பானது. எனில், இலக்கியத்தில் சூர்தாஸ் போன்ற பாத்திரங்களை உருவாக்குவது என்பது எப்படி இயல்புக்கு எதிரானதாக முடியும்? தலித்துக்களின் போராட்டத்தை போலவே சூர்தாஸின் பாத்திரத்தை தலித்துள் ஒருவராக முன்னிறுத்த முடியாது. ஏனெனில், சாதியில் அவர் சக்கிலியர்களுடன் இணைந்து கொள்வதால் இது சாத்யமாகாது. ஆனாலும் அவர் போராட்டம் என்பது காந்தியைப் போல கிராம மக்களின் நலனுக்காக, தொழிற்சாலைகள் என்ற அரக்கனின் பிடியிலிருந்து பாண்டேபூர் மக்களைக் காப்பாற்றுவதாகவே இருந்தது. சூர்தாஸின் குடிசையை கோவில் என்று சொல்லி அழைப்பதன் மூலமாக அதை அம்பேத்கரின் ஆலய நுழைவு போராட்டத்தின் விளைவு என்று சொல்லப்படலாம் . சாயாவாத் என்ற எழுத்து வகையின் நான்கு முக்கியத் தூண்களில் ஒருவரான நிராலாவின் கவிதைகளில் தலித் சமுதாயத்தின் பதிவுகளைக் காண முடிகிறது. நாகார்ஜுனனின் ‘ஹரிஜன் கதா’வில் ஒரு தலித் பாலகன் ஒடுக்கப்பட்ட பிரிவின் நாயகனாக, புதிய வேதத்தின் நாயகனாக சொல்லப்பட்டு, அவனை உயர்த்தி உருமாற்றி இருக்கிறார். தலித் அல்லாத தலித் ஆதரவாளர்கள் உணர்ந்து படைக்கும் ஒவ்வொரு படைப்பாளியையும் நாம் மதிக்க வேண்டியது அவசியம். ஏனெனில் தலித் ஆதரவுப் படைப்பாளிகள், தலித் படைப்பாளிகளுக்கு முன்னதாகவே தலித்துகளின் வேதனையையும் துயரங்களையும் பதிவு செய்ததை அதன் அஸ்திவாரமாகக் கொள்ள வேண்டும் .தலித் படைப்பளிகள் பாபா சாகேப்பின் போராட்டத்திலிருந்து தூண்டுதல் பெற்றவர்கள். இதற்கு முன்னதாக எழுதிய எழுத்தாளர்கள், எண்ணத்தில் அம்பேத்கரும், காந்தியும் சமமானவர்களாக இருக்கிறார்கள். இவர்களிலிருந்து இந்த வடிவத்தில் தலித் இலக்கியத்தைக் காண்பது சரியானதல்ல. ரத்னகுமார் சம்பாரியாவும்,. ‘நாச்சியோ பஹுத் கோபால்’ படைப்பில் வரும் பிராம்மண பெண்மணி ஸ்ரீமதி நிர்குணியோவிடமும் , ‘கோதான்’ நூலில் வரும் பண்டித் மாதாதீன் இரண்டிலும் உள்ள தன்னனுபவம் தலித் படைப்பாளிகளுக்கு வேண்டுமானால், எந்த விதமான பாதிப்பையும் ஏற்படுத்தாமல் இருக்கலாம், ஆனால், அவர்களின் தன்னனுபவத்திற்கு தலைவணங்கி உணர்வுகளைத் தெரிவிக்கலாம்

அல்லவா? ‘தலித் அல்லாத படைப்பாளியால் எழுதப்பட்ட வலிகளையும் உணர்வையும் சொல்லும் ஒரு மிகச்சிறந்த சிறு கதையாகும்,’க்ரஹண்’ இந்தப் படைப்பில் தனது காயங்களுக்கு, வலிகளுக்கு மருந்து கேட்டு வலிக்குக் காரணமான மக்களிடம் செல்கிறான், அங்கு அவன் நிராகரிக்கப்பட்டுகிறான். தண்டனை பெறுகிறான். இறுதியில் தன்னைப் போன்ற காயமுற்ற வலியுடைய மக்களுடன் வீதியில் இறங்கி செல்லத் துவங்குகிறான். இது போன்ற படைப்புகளான ‘க்ரஹண்’ சிறுகதை, அல்லது ‘நாச்சியோ பஹுத் கோபால்’ நாவல் ஆகியவற்றை அவற்றைப் படைத்தவர்களை, அவர்களின் உணர்வுகளையாவது குறைந்த பட்சம் புரிந்து கொள்ள வேண்டியதற்கான அவசியம் இருக்கிறது.

இன்னமும் சில கவிஞர்கள், படைப்பாளிகளின் பெயரை நான் சொல்லவில்லை எனில் நான் ஒரு தலித் விரோதியாகலாம். இந்த சமயத்தில் கவ்வல் பாரதியின் சொற்கள் மிகத் தெளிவாகவும், சிந்திக்கும் விதமாகவும், பொருத்தமாகவும் இருக்கிறது எனக் கருதுகிறேன் ‘முற்போக்கு இலக்கியம் என்ற வகை உருவாவதற்கு முன்னதாக ஹிந்தி இலக்கிய உலகில் என்ன இருந்தது? மன்னர்களைப் புகழ்வது, வேத புராணங்களின் பெருமைகளைச் சொல்வது, ராமர், கிருஷ்ணர் லீலைகளை விவரிப்பது,, கிருஷ்ணர் கோபிகளிடையே நடந்த களியாட்டம் சில இனத்தவரின் சமுதாயத்திற்கு எதிரான கதைகள், இறைவாதம், மற்றும் மறைவாதம் அல்லாது வேறு என்ன இருந்தது? தலித் மக்களின், சாமான்ய மக்களின், பெண்களின் வாழ்க்கை ஒரு துளியாவது அதில் காணக்கிடைக்கிறதா? இது போன்ற ஹிந்தி இலக்கியங்களைப் படித்துப் பார்த்தால், அக்காலத்தில் சமுதாயம் பிரச்சனைகளே இல்லாமல் இருந்திருக்கிறதோ என்று தோன்றுகிறது.’

தலித் படைப்புகளில் சாதியற்ற சமூகம் என்ற கனவின் சில கவிதைகள்:

இந்த ஜனநாயக் நாட்டின் சாசன ஏற்பாட்டின்படி யார் வேண்டுமானாலும் தலித் கவிதைகள் எழுதலாம், அதற்கான சுதந்திரம் உண்டு. ஆனால், ஒவ்வொரு இலக்கிய போராட்டமும் அதற்கு முன்பிருந்த போராட்டத்திலிருந்து வேறுபட்டு இருக்கிறதோ, அதைப் போலவே நாம் தலித் இலக்கியங்களிலும் அதன் குரலிலும் நாம் வேறுபாட்டைத் தெளிவாக உணர முடியும். ரத்னகுமார் சம்பாரியா தலித் எதிர்ப்புக் குரலில் இணைந்த குரலாக சொல்கிறார்’ ‘நான் தலித் இலக்கியங்களில் வேறுவகையில் மாறுபடுகிறேன். தலித் இலக்கியத்திற்கென்று ஒரு வரலாறு இருக்கிறது, புத்தர், கோரக், சித்தர்களின் குரல், கபீர், ரவிதாஸ் பக்தியிலிருந்து பெருகி ஓடி

அம்பேத்காரின் புரட்சிக்குப் பின் வடிவம் பெற்று அதன் வழியாகவே தலித் போராட்ட இலக்கியங்களை தெளிவாக பார்க்க இயலும். சாதிய பாகுபாட்டின் நச்சுக்கடியின் அனுபவம் தலித் இலக்கியங்களில் அடிப்படையாக மறை பொருளாக இருக்கிறது. அதில் சாதிகளற்ற சமுதாயம் என்ற நேர்மறைக் கனவும், காணக் கிடைக்கிறது. தலித் சிந்தனை உடைய பஜ்ரங் பிஹாரி திவாரியின் தலித் கவிதைகளில் கடுமையான கோபம், மறுப்பு, கலகம் ஆகியவை நேரடியாக ஆதாரத்துடன் கருவாக அமைந்திருக்கிறது. தலித் மக்களின் கடுஞ்சினத்திற்கு அடிப்படையான நோக்கமே சாதிய பாகுபாடு கொண்ட மனப்பான்மைக்கு சாவு மணி அடிப்பதுதான். இந்த மனப்பாங்கு உள்ளத்தினுள்ளம் வெளியிலும் இருக்கக்கூடியது. இந்த மன அனுபவம் தலித்துகளுக்கு நிறைய பாதிப்புகளை கொடுத்திருக்கிறது. இது போன்ற வேறுபாடுகள் தலித்துகளின் மீது நீண்ட காலமாக இருந்து வருகிறது. எனவே, அது இயல்பு என்பது போன்ற தோற்றம் தரத் துவங்கிவிட்டது. இந்த இயல்பு என்ற நினைப்பின் எதிர்க் குரல்தான் தலித் படைப்புகளில் முதன்மையாக, மையமாக ஒலிக்கிறது. இந்த தலித்துகளின் புருவச்சுளிப்பை, கோபத்தை, கடுஞ்சினத்தை சமரசம் செய்து கொள்வது என்ற பேச்சுக்கே இடம் கிடையாது. அதனாலேயே அவர்களின் மொழியில் கடுமை கொப்பளிக்கிறது. இவர்களின் இலக்கியத்தை அதன் மொழியை பண்பற்றது, கேட்க சகிக்காதது, வசை சொற்கள் நிறைந்தது நாகரிகமற்றது என்றெல்லாம் கூறப்படுகிறது. மறுக்கப்படுகிறது, ஒடுக்கப்படுகிறது, ஒடுக்கப்பட்ட மக்களுக்காக போராடும் ரமணிகா குப்தா ‘தலித் மக்களின் படைப்பு என்பது அவர்களின் வலி, வேதனை, அவர்களின் மீதான சுரண்டல் இவற்றிற்கு எதிராக அவர்களின் கோபம் வெளிப்படுத்தப்படுகிறது. மாற்றத்தை நிச்சயம் உண்டாக்க எழுதப்படும் இலக்கியங்கள் இவை. சாதிகளற்ற சமுதாயத்திற்காக வளர்த்தெடுக்கப்படும் கனவு இது. தலித்துகளின் சுயசரிதைகளில் அரைத்த மாவையே அரைக்கும் செயலும் நடை பெற்றுக் கொண்டுதான் இருக்கிறது. ஆனால், தலித் படைப்புக்களில் அவர்களின் கவிதைகளில் பல தளங்களும், பல வகைகளும் காணக்கிடைக்கிறது. முகேஷ் மானஸின் கவிதையான ‘மனுவாதி’ கவிதையில் இப்படி சொல்கிறார்’

இப்போதெல்லாம் அவன்

நேரடியாகக் கேட்பதில்லை.

நீ என்ன சாதி என.

ஆனால் எப்போதாவது, எப்படியாவது

ஏதோ ஒரு சமயத்தில்

தெரிந்து கொண்டுவிடுகிறான்

என் சாதியையும், அதன் பின்னர்

மாறி விடுகிறது

அவனின் பார்வை என் மீது.

ஹிந்து மதத்தின் களங்கம் சாதி என்பதே என்று டாக்டர் அம்பேத்கர் சொல்கிறார். டாக்டர் துளசிராம், புத்த தர்மத்தின் அடிப்படையே சாதிப் பிரிவுகளை மறுப்பதுதான். புத்த தர்மம் சாதிப்பிரிவுகளை எதிர்க்காமல் இருந்திருந்தால், பிராம்மணர்கள் இதை எப்போதும் அழித்தொழிக்க விட்டிருக்கமாட்டார்கள். கீதையின் பதினெட்டாம் அத்யாயமும் இதை நிரூபிக்கிறது. கிருஷ்ணன் சாதிப் பிரிவுகளைப் பதிவு செய்கிறான். இதை மறுப்பவர்கள் நரகத்திற்குச் செல்லும் தலை எழுத்தைக் கொண்டவர்கள் என்றும், ஒப்புக்கொள்கிறான். அந்த சமுதாய மக்கள் வசிக்கும் அதே நரகத்திற்கு இவர்களும் செல்வார்கள் என்கிறான். தலித் விழிப்புணர்வை ஏற்படுத்தும் கவிஞர்கள் மிகுந்த துணிவுடன் எழுதுகிறார்கள். கவிஞர் அதம் கோண்ட்வி ‘சமரோங் கி கலி மே’ என்ற கவிதையில் சாதிய வேறுபாட்டுக்குண்டான விஷக்கடியுடன் அதே தொனியில் வெளிப்படுத்துகிறார்.

வாருங்கள்,

வாழ்க்கையின் வெப்பத்தை

அதே உஷ்ணத்தோடு

அனுபவித்தறியுங்கள்

நான் உங்களை

சக்கிலியத் தெருக்களுக்குள்

இட்டுச் செல்லப்போகிறேன்.’

அந்தத் தெருக்களுக்குள், அந்த குறுகிய சந்துகளுக்குள், அவர்களின் வசிப்பிடங்களுக்கு ஹிந்து மக்கள் நுழைவதில்லை. அவர்களின் நுழைவு என்பது தலித் மக்களின் வேதனையையும், வலியையும் உணரச் செய்வது என்பதைத்தான் சொல்கிறார். நீயே அதை எல்லாம் அறிந்து கொள்ள விருப்பப்பட மாட்டாய். எனவே உன்னை நான்

வலுக்கட்டாயமாக அங்கு இழுத்துச் செல்லப் போகிறேன். அவர்களின் காயங்களையும், வலிகளையும் நீ பார்த்துத்தான் ஆக வேண்டும். எதை நீ 'தான்' என்ற அகந்தையினால் எரித்துக் கொண்டு இருக்கிறாயோ அவற்றை நீ கண்டிப்பாக காணத்தான் வேண்டும்.

அசங் கோஷ் சமகால கவிஞர்களைப் போலவே மதம் என்ற மாய வலையை அறுத்தெடுக்க தொடர்ந்து முயல்பவர். கவிஞர், பழம் மாயைகளை, மதச் சார்பான விளக்கங்களை, கடவுளின் இருப்பையும் தீவிரமாக கேள்விக்குட்படுத்துகிறார்

தீய கடவுளரும் கூட

சிரித்துக் கொண்டு

உங்களின் கரையோர

மேட்டு நிலங்களில்,

எனக்கு எதிராக

கட்டளைகள் இட்டுக் கொண்டு.

இவன் அரக்கன்

தர்மத்தைப் பரிபாலிக்க

இவனைக் கொன்றுவிடுங்கள்

கொலை செய்து விடுங்கள்

அழித்து விடுங்கள்

சம்புகனை, ஏகலைவனைக்

கொன்றாற் போலவே

என்றென்றைக்குமாக'

ரமணிகா குப்தா எழுதுகிறார், 'சமுதாயத்தின் கோணல் பழக்கங்கள், மூட நம்பிக்கைகள், மதம் மதம் சார்பாக உருவக்கப்பட்ட கடவுள், பெண் கடவுளர்கள், அதன் பெயரால் செய்யப்பட்டுக் கொண்டிருக்கும் கண்மூடித்தனமான பழக்க வழக்கங்களை, அவற்றின் விஞ்ஞான பூர்வமற்ற செயல்களை, சரியான தர்க்கங்கள் மூலமாக, கண்டனம் செய்வதே டாக்டர் அம்பேத்கரின் தொடர் சிந்தனை ஓட்டமாகும். மோஹந்தாஸ் நைமிஸ்ராயின் கவிதை இது,

இறைவனின் மரணம்

அந்தக் கணம் ஏற்படுகிறது,

என்னுள் கேள்விகள் எழும்போது

இறைவனின் பிறப்பு

எந்தத் தாயின் கருவில்?

இறைவனின் வம்சம்

அதிகரித்துக் கொண்டே வருகிறது

ஆகாயத் தாமரையைப் போல,

இவர்களின் ரத்தத்தை

உறிஞ்சியபடியே.

மதத்தின் பயம் காட்டியபடியே,

பாவத்தின் பலனை சொல்லியபடியே.

ஆனால், நான் இன்றையப்

பிறப்பில் இருக்கிறேன்

நேற்றையதில் அல்ல.

தலித் எழுத்துக்களின் பகுப்பாய்வு சமுதாய நிகழ் காலத்தின் உண்மையான உரைகல். தலித் போராட்டதிற்கு ஒரு நீண்ட பாரம்பரியம் இருக்கிறது. புத்தரில் ஆரம்பித்து அம்பேத்கர் வரை. அது ஸ்தூலமாகத் தொடர்கிறது. புரட்சிகரமான தலித் தொகுப்புக்கள் உருவாகி வலம் வரத்துவங்கிவிட்டன. ஆதிவாசிகளின் படைப்புலக ஆய்வு, தலித் பெண்களின் படைப்புகள் பற்றிய ஆய்வு, ஆகியவற்றில் இன்னமும் கூட நாம் உறைந்த மௌனத்துடன், இறுக்கமாக, அதில் தீவிரமாக ஈடுபடாமல் இருக்கிறோம். விளிம்பு நிலையில் இருக்கும் அந்த மக்களின் படைப்புகளில் நாம் பிடிவாதமாக மௌனம் காத்துக் கொண்டிருக்கிறோம்.

# சாதி மதம் இவற்றிற்கிடையேயான தொடர்பும் டாக்டர் அம்பேத்கரும்

- கமல் கிஷோர் ஷ்ரமிக்

இந்தியாவின் மதங்களை, சாதிகளின் ஈர்ப்பு இல்லாமல் எண்ணிக்கூட பார்க்க முடியாது. உலகம் முழுவதிலுமே மனிதர்களுக்கிடையே வேற்றுமையை உண்டாக்குவதற்கான மூலகாரணமாக மதமே இருக்கிறது. உயர்ந்த, தாழ்ந்த என்ற பாகுபாடுகளை, அது கருப்பு வெள்ளை, என்பதற்கு இடையிலுள்ள அல்லது கிருஸ்துவ மதத்தில் உள்ள பிராட்டடஸ்டண்ட், கத்தோலிக்க என்பதாக இருக்கட்டும், முஸ்லீம் மதத்திலுள்ள ஷியா, ஸன்னி இடையிலான பிரிவாக இருக்கட்டும், என எல்லா மதங்களும் பகுபாடுகளுக்கும், வேறுபாடுகளுக்கும் காரணமாக காண முடிகிறது. இந்தியாவில் பழைய காலத்திலிருந்து இன்றைய நவீன காலம் வரை மதத்தை சாதிய நிறுவனத்தின் காரணி என ஏற்றுக் கொண்டவர்கள் ஒருவரும் இல்லை. ஆனாலும், தேவாதிகளின் மற்றும் துறவிகள் என பலர் இருந்திருக்கின்றனர். அவர்கள் சாதிய வேறுபாடுகளை அழிக்க, தீண்டாமையை ஒழிக்க பாடுபட்டு முயற்சியும் செய்திருக்கிறார்கள். இடைக் காலத்தில் துறவிக் கவிஞர்களின் ஒரு பெரிய பட்டியலே இருக்கிறது. இதில் முயன்றவர்கள் என அவர்களின் உயர்சாதி மக்கள், ஒடுக்கப்பட்ட மக்கள் என இருவகையினரும் இணைந்து தீண்டாமையை ஒழிக்க பாடுபட்டனர். இவர்கள் அனைவரும் சாதிய பழக்கத்தைப் பற்றி தீவிரமாக சிந்தித்தனர். ராமாநந்த், ரைதாஸ், சைதன்ய, சண்டிதாஸ் சோகா மேளா, துக்காராம், கபீர், தாது, நானக், சூர்தாஸ் என ஒரு நீண்ட பட்டியலே தொடர்ந்து நமக்கும் கிடைக்கிறது. அனைவருமே மனிதர்களை கடவுளின் பிள்ளைகள் என ஏற்றுக் கொள்கின்றனர். தீண்டாமையை எதிர்த்தனர். இப்படி ஒவ்வொருவரும் பாதிப்பை ஏற்படுத்திய பின்பும் கூட சாதிய பழக்கத்தை ஒழித்துக்கட்ட முடியவில்லை. ஏனெனில், மதங்களின் பார்வையில் துறவிகள் பின்பற்றப்பட வேண்டியவர்கள் அல்ல, மாறாக பூஜிக்கப்பட வேண்டியவார்கள். ஆம்! இந்தத் துறவிகளின் போராட்டம் தீண்டத்தகாதவர்கள் என்னும் சாதியை அழிப்பதற்காக, இதை ஒரு முடிவுக்குக் கொண்டுவர என்ற நிலையை முதன்மையாக எடுத்துக் கொண்டு போராடினார்கள். ஆனாலும்கூட அதனுடையதான

வலுப்படுத்தும் நோக்கமும் முதன்மையானதாக இருந்தது. இந்து மதம் தனது கடுமையான போக்கின் காரணமாக மக்கள் தங்களை வேறு மதங்களில் இணைத்துக் கொள்கிறார்கள் அல்லது இங்கேயே தங்கி இருக்கின்றனர். பின்னால் மஹரிஷி தயானந்த், ராஜாராம்மோஹன்ராய், ஸ்வாமி ராமகிருஷ்ண பரமஹம்சர், ஸ்வாமி ஷ்ரத்தானந்தா, மஹாத்மா காந்தி, பண்டிட் மதன் மோஹன் மாளவியா போன்றவர்கள் தங்களை ஹிந்து மதம் சார்ந்தவர்கள் என்று சொல்லிக் கொண்டு, மத சமுதாய சீர்திருத்த நோக்கில் சாதிய வேறுபாடுகளை எதிர்த்தனர். அப்படிப்பட்டவர்களின் பரவலான தாக்கத்திற்குப் பிறகும் கூட இந்த மஹான்கள் ஏன் தோல்வி அடைந்தனர்? ஏனெனில், மேற்சொன்ன அனைவரும் மதத்தின் மூலமாக சாதியை எதிர்த்தனர். இந்த தாராள எண்ணத்தின் காரணமாகத்தான் இந்து மதமும், சாதீய பாகுபாடுகளும் தனது இருப்பிலிருந்து அழியாமல் நின்றுவிட்டது. ஆனால், வரலாற்றின் பார்வையில் முகலாய காலத்திலிருந்து இன்றைய சமகாலம் வரை லட்சக்கணக்கான இந்து மதம் சார்ந்தவர்கள் தங்கள் மதத்தை மாற்றிக் கொண்டிருக்கின்றனர். கிருஸ்து மதத்திலோ அல்லது இஸ்லாமிய மதத்திலோ அல்லது பௌத்தத்திலோ தங்களை இணைத்துக் கொண்டிருக்கின்றனர். ஒரு கேள்வி இப்போது எழுகிறது. அதாவது, மதம் மாறிய பிறகும் கூட இந்திய சமதாயத்திலிருந்து சாதிய பாகுபாடுகள் விடுபட்டுவிட்டனவா?

டாக்டர் பீமாராவ் அம்பேத்கர் இந்த உண்மையை அறிந்தவர்தான். ஆனாலும் இந்துவாக இருக்க அவர் விரும்பவில்லை. விஞ்ஞானப் பார்வை கொண்ட நாத்திகனாக இல்லாமல், புத்திஜீவியாக (மதம் சார்ந்த) நாத்திகனாக அவர் இருந்தார். அவர் இந்து மதத்தில் இருந்த சாதீய வேறுபாடுகளை பழைய துறவிகள் போல ஏதாவது மதத்துடன் முடிவுகட்ட அவர் விரும்பினார். ஆரம்ப காலத்தில் அவருடைய சார்பு, சில சமயம் கிருத்துவத்திற்கும், சில சமயம் இஸ்லாத்திலும், சில சமயம் சீக்கிய மதத்தின் பக்கமாகவும் இருந்தது. கடைசியில் அவர் புத்தரின் சரணத்திற்குச் சென்று விட்டார். அம்பேத்கர் லட்சக்கணக்கான பின்பற்றாளர்களுடன் கூட இணைந்து புத்த மதத்தைத் தழுவிய போது, இந்து மத கூட்டத்தினர் அமைதிப் பெருமூச்சு விட்டனர் என்று கூட சொல்லப்பட்டது. ஏனெனில், இந்துமத மடாதிபதிகள், புத்த மதத்தை இந்து மதத்தின் ஒரு கிளை என்ற உருவத்தில் அடையாளப்படுத்திக் கொண்டிருந்தனர். புத்தர் அவர்களுக்கு பதினான்காவது அவதாரம். ஒரு நூற்றாண்டுகளுக்குப் பிறகு அம்பேத்கரையும் பதினைந்தாவது அவதாரம் என சித்தரித்தால் அதைக் கண்டு நாம் ஆச்சரியம் அடையக் கூடாது. ஏனெனில், இந்த இருபத்தி ஒன்றாம் நூற்றாண்டில் எண்ணற்ற

விஞ்ஞானிகள் உருவான பின்பும்கூடச் காந்தியையும், அம்பேத்கரையும் கடவுளின் மறுபிறப்பு என்று செய்ய முயல்கின்றனர்.

இந்துமதத்தில் ஆரம்பக் காலங்களில் சாதி ஏற்பாடு, அவரவர் தொழில் சார்ந்து ஏற்பட்டதாகக்கூட இருந்திருக்கலாம். ஏனெனில், ராமர் காலத்தில் சம்புகனும், மஹாபாரத காலத்தில் ஏகலைவனும் தீண்டத்தகாதவர்களாக இல்லை. வியாசரும், வால்மீகியும் கல்வி உரிமை இல்லாதவர்களாக இருந்திருந்தால், அவர்கள் எழுத்தாளர்களாக எப்படி இருக்க முடியும்? உண்மை என்னவெனில் ஆரம்ப காலத்திலேயே, போரில் அடிமையானவர்களை மன்னித்து வாழவைக்க, அவர்களைத் தங்கள் அடிமைகளாக்கி ஐந்தாவது சாதி அல்லது பிரிவு, அடுக்கு என வைத்திருந்தனர். அவர்களைக் கொண்டு அழுக்கை சுமந்து செல்வது, அவற்றை அப்புறப்படுத்துவது போன்ற வேலைகளில் ஈடுபடச் செய்தனர். போரில் தொடர்ந்து இறக்கும் விலங்குகளின் தோலை உரிப்பதும், என வேலைகள் கொடுக்கப் பட்டிருந்தது. இவர்கள் குடிமக்களின் எல்லா உரிமைகளிலிருந்தும் வஞ்சிக்கப்பட்டு, ஒதுக்கப்பட்டு, தீண்டாதவர்களாக வைக்கப்பட்டிருத்திருந்தனர். இவர்களும் மற்றவர்களுடன் தொடர்பு கொள்ள முடியாதவர்களக இருந்திருக்கலாம். அதன் காரணமாக இவர்கள் உயர்ந்த-தாழ்ந்த சாதி எனவும் வேறு சாதியாக பிரிக்கப்பட்டிருக்கின்றனர். இப்படிப் பிரிவுபடுத்த மதவாதிகளின் கையில் அதிகாரம் கொடுக்கப்பட்டிருந்தது. அவர்கள் சாதியின் மிக உயர்ந்தவர்களாக, அதாவது பிராம்மணர்களாக இருந்தனர். மனுஸ்மிருதியை எழுதியவர் மனு என்ற அரசன் பிராம்மணன் என்பதை அனைவரும் அறிவர்.

இன்றைய சமகாலத்தில் இந்த நிலத்தில் பிச்சைக்காரர்கள் என்ற பெயரில் கோடிக்கணக்கான மக்கள் இந்த நாட்டில் இருக்கிறார்கள். அவர்களுக்கு குடிமகன் என்ற உரிமை கூட இல்லை. இவர்களும் கூட உயர்ந்த-தாழ்ந்த என்ற சாதியப் பிரிவுகளுக்கு இலக்காகி இருக்கின்றனர். இவர்கள் எல்லோரும் இயற்கையின் பார்வையில் மனிதர்கள் இல்லையா? இவர்களுக்கும்கூட எல்லா குடிமக்களையும்போல வசதிகள் செய்து கொடுத்தால் இவர்களும் நல்ல குடிமக்களாக ஆக மாட்டார்களா? ஆனால், இந்திய சமுதாயத்தில் குடிமக்களின் எண்ணிக்கையில் ஒரு பெரும் பகுதி அந்த பிச்சைக்காரர்களைப் போலவே வாழ்ந்து கொண்டிருக்கின்றனர். அந்தப் பிச்சைக்காரர்களின் வாழ்க்கையை சீர்படுத்த எத்தனை பேர் யோசிக்கின்றனர்? இந்தக் கட்டுரையின் கருப்பொருள் இதுவல்ல. விடுங்கள். இங்கு இவை எல்லாவற்றையும் பதிவு செய்வது சாதிய

பாகுபாட்டில் சூத்திரர்களுக்குப் பிறகு ஐந்தாவது அடுக்கு மக்களை தலித் என்ற அடையாளமிட்டு சொல்கின்றனர். அவர்களுக்கு குடிமக்களின் உரிமை மறுக்கப்படுகிறது. இன்று சட்டங்களின் மூலம் தலித் மக்களுக்கு உரிமை கிடைக்கிறது. ஆனால், சாதிய வேறுபாடுகளுடன், பொருளாதார ஏற்றத் தாழ்வும் சேர்த்து தலித் மக்களின் எண்ணிக்கையில் ஒரு பெரும்பகுதி மக்கள் இன்றும் கூட சமுதாய இருத்தலுக்காகத் தொடர்ந்து போராடிக் கொண்டிருக்கின்றனர்.

1919 ஆம் ஆண்டில் அம்பேத்கர் சவுத்வரோ ஆணைக் குழுவின் முன் தலித் மக்களுக்கு என வாக்காளர் மண்டலக்குழு ஏற்படுத்த வேண்டும் என்றார். இந்தக் கணம்தான் தற்கால அரசியலில் தலித் மக்களின் நன்மைக்காக, அவர்களைக் காப்பாற்றுவதற்கான போராட்டம் தொடங்கியது எனலாம். அந்தப் பாதை இன்று பெரியதாக வளர்ந்து, இணைந்து எல்லாப் பகுதிகளையும் சென்றடைந்து விட்டது. ஆனால் எல்லையை அடைய இன்னமும் பாக்கி இருக்கிறது என்று தெளிவாகிறது (நவீனத்துவ கண்ணாடியில் தலித் பக்கம் 24). அம்பேத்கர் அமெரிக்காவில் கல்வி கற்றதால்தான் நவீனமானார். அவர் ஐரோப்பிய புதிய எழுச்சியினால்தான் தூண்டப்பெற்றார். இந்தியாவின் புதிய எழுச்சியை ராமவிலாஸ் ஷர்மா அல்லது பி.சி. ஜோஷி போன்ற மக்கள் விளக்கம் செய்து கொடிருந்தனர். ஆனால், அவற்றில் எதையும் அம்பேத்கர் ஒப்புக்கொள்ளத் தயாராயில்லை.

டாக்டர் அம்பேத்கரின் வாழ்க்கையைப் பார்க்கும்போது அவர் புத்தர், கபீர், வால்டர், ஜோதிபா புலே ஆகியோரிடமிருந்தும், அமெரிக்கரான பும்ஃபர் டி வாஷிங்டனையும், தன் கவன ஈர்ப்பு மனிதர்களாகக் கொண்டார். அவர் அமெரிக்க பாராளுமன்றத்தையும் அங்கிருந்த சமுதாயத்தினாலும் தூண்டுதல் பெற்றார். ஆனால், மூன்றாம் உலக நாடுகளைக் கொள்ளை யடிப்பதில் செல்வாக்கு மிக்க அமெரிக்க பொருளாதாரத்தை அல்லது அதைத் தெரிந்து கொள்வதில் அவர் முயற்சி செய்யவில்லை. அல்லது தனிமனித சுதந்திரம், சமத்துவம் என்ற லட்சிய புருஷன் ரூஜோனினால்-ஐப் பார்க்காமல் இருந்தாரா? அவர் எல்லாவிதத்திலும் ஜனநாயகமானவராக இருந்தார். மார்க்ஸீய வாதத்தை வெறுத்தார். ஒருவேளை இதன் காரணமாகவோ என்னவோ அவர் புத்த மதத்தின் புரட்சித் தத்துவத்துடனும்கூட உடன்பட முடியாமல் இருந்தார். புத்த மதத்தின் ஹீனயான- மஹாயான பிரிவு மற்றும் அதனிடையே இருக்கும் எதிரிப் போக்கை அவர் ஒப்புக்கொள்ளவில்லை என அவரே எழுதி இருக்கிறார். அவர் சீன லட்சியவாதியான மா-சே-துங் மற்றும் இந்திய பௌத்த சிந்தனையாளர்

ராகுல் சாங்கிருத்யாயன் ஆகிய இருவரையும் பௌத்த சிந்தனையாளர் என ஏற்க மாட்டார். புத்த மதத்தில் சாதியற்ற சமமான சமுதாயம் அல்லது சம உரிமை கொண்ட அரசியல் கொள்கையே அவரின் மதமாற்றத்திற்கான முதன்மைத் தூண்டுகோலாக இருந்தது. அவர் மதம் மாறும் போது, தனது தோழர்கள் சிலரின் எதிர்ப்பையும் சந்திக்க வேண்டி இருந்தது. அவரின் மதமாற்ற சமயத்தில் குஜராத்தின் ஒரு ஹரிஜன தலைவர், ‘நீ இந்து. உனது முன்னோர்கள் இந்துக்கள். நீ இதை நன்றாகப் புரிந்து கொள்ள வேண்டும். நீ மற்றொரு மதத்திற்கு மாறினாலும்கூட நீ இந்துவாகத்தான் இருப்பாய். இதையும் நீ நினைவில் கொள்ள வேண்டும். எல்லா இந்துக்களும் பிடிவாத குணமுடைய மூடநம்பிக்கையாளர்கள் கிடையாது’ (நவீனத்துவக் கண்ணாடியில் தலித்-பக்கம் 200 இல்)

அம்பேத்கர் இந்தியாவின் தலித் மக்களுக்காக, அவர்களின் நலனுக்காக அரசியல் செய்து கொண்டிருக்கும் போது அவருக்கு மிகப் பெரிய எதிர்ப்பாளராக இருந்தார், காந்தி. தன்னை இந்து என்று சொல்லிக் கொண்டார், தீண்டாமையை எதிர்த்தார். நவீன தலித் எழுத்தாளர்கள் இதைக் கபட நாடகம் என்று அடையாளப்படுத்தினர். ஆனால், காந்தி மலம் சுமப்பவர்களின் மலத்தைத் தானே சுத்தம்செய்தார். காந்தியும் அம்பேத்கரும் அரசியலில் ஒருவருக்கொருவர் எதிர்போக்குக் கொண்டிருக்கலாம். ஆனால் தலித் அரசியலில் ஒருவரால் மற்றவர் தூண்டுதல் பெற்றார். காந்தியும் அம்பேத்கரும் சத்யாக்கிரஹம் என்ற அரசியலைக் கைக் கொண்டிருந்த போது, புரட்சிகர சக்திகளும் இயங்கிக் கொண்டிருந்தன. பகத்சிங் தூக்கில் இடப்படுவதற்கு முன்னால் தீண்டாமையை ஒரு முடிவுக்குக் கொண்டுவர தலித் மக்களிடம் புரட்சியின் நெருப்பை மூட்டியிருந்தார். ஆனால், அம்பேத்கரிடம் இதன் பாதிப்பு ஏதும் உண்டாகவில்லை. அம்பேத்கர், காந்தியைப் போல முதலாளித்வ மக்களிடம் இரக்கம் கொண்டே தலித் மக்களின் எழுச்சிக்காக அமைதி முறையில் சென்றுகொண்டிருந்தார். இந்த மதப்பிடிப்புக் கொண்ட நாட்டில் காந்தி தனது மத அடையாளத்துடன் பாதிப்பை ஏற்படுத்தினார். அது அம்பேத்கரிடமும் பாதிப்பை உண்டாக்கியது. காந்தி தன்னை இந்து என்று சொல்லிக் கொண்டார். அம்பேத்கர் பௌத்தம் சார்ந்தவராக ஆனார். தலித் விடுதலைக்கு காந்தியைப் போலவே அம்பேத்கருக்கும் மதத்தின் அடையாளம் தேவை என உணர்ந்தார்.

இன்றைய காலகட்டத்தில்

இன்றைய காலகட்டத்தில் இந்தக் கருத்து எப்படி இருக்கிறது என்பதை

தலித் சிந்தனையாளர் பாபுராவ் பகுல் மிக முன்னதாகவே சொல்லி இருக்கிறார். ‘தீண்டாமையை மறுக்கும் பீமஸ்மிருதி, தீண்டாமையை வளர்க்கும் மனுஸ்மிருதி ஒரே சத்யாக்கிரஹத்தில் இருக்கிறது. ஒரே வீட்டில் இணைந்து ஆட்சி செய்கிறது. அதாவது நாடு ஒரே சமயத்தில் இரண்டு இருப்பில் இரண்டு வாழ்க்கை முறையில் வாழ்ந்து கொண்டு இருக்கிறது.

இன்று வட பிரதேசத்தில் இரண்டு ஸ்மிருதிகளும் (இரண்டு விதமான வாழ்க்கை முறையும்) ஒரே ஆட்சி இருப்பின் கீழே இருந்து கொண்டிருக்கின்றன. மாயாவதியின் ஆட்சியில் தலித்தும், உயர்சாதி மஹாபலியும் ஒரே மேடையில் காணக்கிடைக்கிறார்கள். இந்த அரசியலின் பாதிப்பினால் ஒரு புதிய வளமான தலித் வர்க்கம் உதயமாகி இருக்கிறது. அது அரசியலிலும் பொருளாதாரத்திலும் உயர்சாதி மக்களைப் போலவே தாக்கத்தை ஏற்படுத்துகிறது. அவர்களைப் போலவே தங்கள் சமுதாயத்திலும் அடையாளப் படுத்தப் படுகின்றனர். இந்த மக்கள் எந்தவிதத்திலும் தலித் மக்கள் அல்ல. அப்படி என்றால் தலித் என்றால் யார்? எல்லா கிராமங்களிலும் வசிக்கும் நிலமற்ற விவசாயிகளும், நகரத்தில் தினக்கூலி தொழிளாளர்களும்தான் இன்று உண்மையான பொருளில் தலித் மக்கள் ஆகிவிட்டனர். இன்று செழிப்பான வர்க்கம் வேறுபாடு அற்று தலித் மக்களும் உயர்சாதி மக்களும் இணைந்து பீமராவ் போற்றி, விநாயகா போற்றி என்று கோஷமிட்டுக் கொண்டு சமுதாயமாக உருவாகி மதவாதத்தில் அல்லது அரசியலில் ஈடுபட்டுக் கொண்டு மூழ்கிக் கிடக்கிறார்கள். இறுதியாக இதை எழுதித்தானாக வேண்டும். இப்படி எழுதுவது என்பது மிகைக் கூற்றாக இருக்காது. நக்சல்வாத பாதிப்புள்ள இடங்களில் ஆதிவாசிகள், தலித் மக்கள் மற்றும் உயர்சாதி மக்கள் ஆகியோர் இணைந்து ஒரு சாதியற்ற சமுதாயத்தை உருவாக்கி இருக்கின்றனர். கல்வியற்ற நிலைக்கு பதிலாக மைய சிந்தனையில் மதத்திற்கும் சாதிக்கும் அங்கு இடமேதும் கிடையாது.

# -டாக்டர் அம்பேத்கர் பௌத்தத்தை ஏன் பின்பற்றினார்?

- ஷைலேந்திர செளஹான்

டாக்டர் பீமராவ் ராமாஜி அம்பேத்கர் மிகுந்த தெளிவுடன்தான் பௌத்தத்தைத் தனதாக்கிக் கொண்டுள்ளார். ஒரு பக்கம் ஆதிக்கம் மிக்க இந்து சமுதாயம். அவர்கள் தலித் மக்களை விலங்குகளைப் போல நடத்தி வந்தனர். மற்றொரு பக்கம் பெரிய பெரிய மதங்கள் கிருஸ்துவம், இஸ்லாம் மதத்திற்கும் மாறிய தலித் மக்கள் அடையாளம் இல்லாமல் போய் விட்டனர். அப்படிப்பட்ட நிலையில் பௌத்த மதம் என்பது இந்து மதக் கொள்கையிலிருந்து மாறுபட்டிருந்தது. இதனுடைய இருப்பு இந்திய நாட்டில் சமமாக பரவி இருக்கவில்லை. எனவே, அதை பின்பற்றுவதில் பெரிய ஆபத்து ஏதும் இருக்கவில்லை. இந்திய நாட்டில் இந்த மண்ணில் அது ஒரு புதியதான அறிமுகம் கொண்டு பலத்துடன் இருந்தது. அதனால், டாக்டர் அம்பேத்கர் ஒரு லட்சத்திற்கும் அதிகமான தனது பின்பற்றாளர்களுடன் 1956ஆம் ஆண்டு, தசரா தினத்தன்று பௌத்த மதத்தைத் தழுவினார். டாக்டர் அம்பேத்கர் மேதை. புத்தி மிக்கவருங்கூட. அதோடு மட்டுமல்லாமல் நல்ல தொலைநோக்குப் பார்வையும் கொண்டிருந்தவர். அரசியலிலும் அரசியல் செயல்பாடுகளிலும் பெரிய மேதை எனவே தலித் மக்களுக்கென ஒரு இருப்பையும், மரியாதையையும், அடையாளத்தையும் உருவாக்க அவர் செய்த செயல்கள் அவருக்குள் எந்தவிதமான முரணையும் ஏற்படுத்தவில்லை. எந்த பகையையும் கொள்ளவில்லை. இந்துமத ஆதிக்கவாதிகளுக்கு கொடுத்த பதிலில் இது மிகச் சரியாகவும், தெளிவாகவும் சொல்லப்பட்டிருக்கிறது. இந்த செயல்பாடு மனிதத்தன்மையுடன் சக மனிதர்களை நேசிக்கும் ஒவ்வொரு மனிதராலும் ஏற்றுக் கொள்ளப்பட்டது.

கடந்த சில ஆண்டுகளுக்கு முன்பு எனக்கு நாக்பூருக்கு மாற்றல் ஆனது. அங்கு போன பின்பு எனக்குள் முன்னாலிருந்த தலித் மக்களைப் பற்றிய எண்ணங்கள் தெளிவாக புரிந்தது. என் மனதில் தலித் மக்களைப் பற்றிய முன் எண்ணங்களோ தவறான எண்ணங்களோ ஏதும் இல்லை. மேல் சாதி இந்து மக்களின் மனதில் இருப்பதைப் போன்ற மன உணர்வுகளும் என்னிடம் இல்லை. மேலும் அவர்களின் மீது விரோத பாவமோ, அழித்தொழிக்கும் விதமான வெறுப்போ ஏதும் கிடையாது.

ஆனாலும்கூட, வட இந்தியாவில் ஹிந்தி பேசும் வட்டத்தினுள் இருந்து எனது புரிதல் மிகத் தெளிவானதாக இல்லை. என்னுடைய சிற்சில எண்ணங்கள் மேல்சாதி இந்துத்வவாதியினுடையதைப் போன்று இருந்தது. ஆனால், நாக்பூரிலிருந்து மாற்றலாகி சாந்திபுரியின் மண்ணில் காலடி எடுத்து வைத்ததுமே நான் மிகவும் வெளுத்து சோபையற்றுப் போனேன். வட இந்தியாவின் தலித் மக்களுக்கும் மஹாராஷ்ட்ராவில் வசிக்கும் தலித் மக்களுக்கும் இடையே ஆன புரிதல், மற்றும் கல்வி அறிவு பெறுதல் போன்றவற்றில் பெரும் மாறுதல் இருந்தது. இங்கு இருக்கும் தலித் மக்களிடம் சுயமரியாதை இயல்பான உணர்வாக இருந்தது. அறியாமை மெல்ல மெல்ல அழிந்து கொண்டிருந்தது. பழக்க வழக்கங்களோ ஒரேடியாக அழிந்திருந்தது. கல்வி அறிவு பெறுவதிலும் அவர்கள் மிகவும் முன்னேறி இருந்தார்கள். இங்கிருக்கும் இந்த மக்களின் நிலையைக் கண்டு என் மனதில் அம்பேத்கர் மீது மதிப்பும் மரியாதையும் இன்னமும் அதிகரித்தது. சந்திரபுர்வாழ் என் நண்பர்களுக்கு நான் மிகவும் நன்றிக்கடன் பட்டிருக்கிறேன். அவர்களுடன் வசித்ததால் என்னுடைய பார்வை இன்னமும் தெளிவாகிப் போனது. சுப்ரதோ தத்தா, ராம்தாஸ்கடேர், விஜய் ரத்தோர், கிஷோர் ஜாம்தார், நாம்தேவ் கன்னாகே, முதலானோர் எனது சிறப்பான வழிகாட்டிகள். நாக்புரில் பரசுராம் ஹரனே, நாம்தேவ் லாகவே மற்றும் கோபால் நாயுடு, ஷாந்தனுவுக்கும் நான் மிகுந்த கடன் பட்டிருக்கிறேன். இவர்களுக்கும் நான் நன்றி சொல்ல வேண்டும்.

சாந்திபுரியிலிருந்து இரண்டு ஆண்டுகள் கழித்து நான் நாக்புருக்கு மாற்றலாகி வந்த போதிலிருந்து எனக்கு ஒவ்வொரு தசரா நாளும் தீட்சா பூமிக்குச் செல்லும் நல்வாய்ப்புக் கிடைத்தது. இரண்டரை லட்சம் மக்கள் மூன்று லட்சம் மக்கள் அந்த பெரிய வெளியில் பெருங் கூட்டமென வந்துவிடுவார்கள். அதிக மக்கள் அஞ்சலி செலுத்துவார்கள். பெரிய பெரிய ஸ்டால்கள், கடைகள், பந்தல், எச்சரிக்கை முழக்கங்கள் என ஒரு பெரிய திருவிழா போன்ற உணர்வு அங்கு உண்டாகிறது. நூல்கள் விற்கும் கடைகளும் பல அங்குண்டு. அதில் தலித் இலக்கியங்கள், பௌத்தம் சார்ந்த நூல்கள் என நிறைந்து இருக்கும். எனக்கு இது மிகவும் உவப்பாக இருந்தது. அதிக நேரம் எங்களுக்கு ஸ்டால்களிலேயே கழிந்தது. நண்பர்களுடன் சந்திப்பு அரட்டை என்று சென்று கொண்டிருந்தது. எள் போட்டால் எள் விழாது. அவ்வளவு கூட்டம் இங்கும் அங்குமாக அலைந்து திரிந்து கொண்டிருந்தது. தீட்சை பூமியின் உள் நுழைய தடை வித்தித்திருந்தார்கள். தீட்சை பெறுபவர்களும் பிட்சுக்களும் மட்டுமே அங்கு செல்ல முடியும். கௌதம புத்தரின் அரசமர சிலைக்கு பணிவாக மக்கள் பூக்கள் போட்டனர். விளக்கு ஏற்றினர்.

பார்ப்பவர்கள் வெகு தூரத்திலிருந்தே வணங்கிக் கொண்டிருந்தனர். கிட்டத்தில் செல்ல இயலாது. இவர்களின் பக்தி செலுத்தும் விதத்திற்கும் இந்துக்கள் பக்தி செலுத்தும் விதத்திற்கும் என்ன மாறுபாடு என நான் நினைத்துக் கொண்டேன். மற்றதெல்லாம் சரி, ஆனால் இந்த பக்தி செலுத்தும் விதம், சடங்குகள், மூட நம்பிக்கைகள் இந்த ஆச்சரியங்கள் எல்லாம் இந்து மதத்தைப் போலவே இருக்கின்றன. பிரக்ஞையும் எச்சரிக்கையும் கூட, அதன் கட்டுக்களும் கூட இந்து மதத்தைப் போலவே இருந்தது. ஒரு மதத்தின் மாற்றம் மற்றொரு மதம். ஒருவேளை ஒரு மதத்தை விட மற்றொரு மதம் இன்னமும் முற்போக்கு எண்ணங்களுடன் இருக்கலாம். கிருத்துவமதம் மற்றும் இந்துமதம், முஸ்லீம் மதத்தை விடவும் நவீனமாகவும் வளைந்து கொடுக்கும் தன்மையுடனும் கூட இருக்கிறது. செயல்பாடுகளில் இன்னமும் முன்னேறி இருக்கிறது அந்த மதம். புத்தமும் இந்து மத சார்பாளர்களை விடவும் அதிக விவேகத்துடன், புத்தி பூர்வமாகவும் இருக்கிறது. அவர்களின் கொள்கைகளில் மனிதத்தன்மையும், விஞ்ஞான பூர்வமாகவும் அடிப்படை சமத்துவத்தைக் கொண்டும் இருக்கிறது. புத்தரே ஒரு நாத்திகவாதி. எனவே அவருடைய கொள்கைகளும் அப்படியே இருக்கின்றன. ஆனால், அதைப் பின்பற்றுபவர்கள் புத்தரையும் கடவுள் என சொல்லுகின்றனர். பூஜை, அர்ச்சனை, ஆரத்தி என செய்கின்றனர். நான் பத்ராஹியில் இருந்தேன். அங்கு ஒரு குகைக்குள் புத்தர் சிலை இருந்தது. அங்குள்ள மக்கள் புத்த லேணி பேசுகிறார்கள். உள்ளே நுழைந்த உடனேயே அங்கு ஒரு பெரிய புத்தர் சிலை வைக்கப்பட்டிருந்தது. எனக்கு மிகுந்த ஆச்சரியம் உண்டாயிற்று. ஏனெனில், அங்குள்ள மக்கள் புத்தரை பூஜை செய்து கொண்டிருந்தனர். விழுந்து வணங்கிக் கொண்டிருந்தனர். ஊதுபத்தி சாம்பிராணி ஏற்றி வைத்தனர். விளக்குகள் ஏற்றி இருந்தனர்.

டாக்டர் அம்பேத்கர் எந்த புத்த மதத்தைத் தழுவினாரோ அது பௌத்தத்தை விடவும் முற்போக்கானது. அம்பேத்கர் ஒரு தேரவாதி. அவர் பௌத்தர் அல்ல நவ பௌத்தர். மிகவும் விவாதம் செய்பவரும், நவீனத்துவம் கொண்டவரும், கடவுள் இருப்பை கேள்விக்கு உட்படுத்துபவராகவும் அவர் இருந்தார். அவர் கடவுளை ஒருபோதும் ஒப்புக் கொள்ளாதவர். சார்வாகத்தைப் போல உலகியலை இயல்பாகவே அப்படியே ஏற்றுக் கொள்பவராகவும் இருந்தார். ஆனால், அவரைப் பின்பற்றும் தலித் மக்கள் புத்தரும் அல்லர், அம்பேத்கரும் அல்லர். அவர்கள் உணர்வு பூர்வமானவர்கள். இந்துக்களின் செயற்பாடு மற்றும் சிந்தனை ஆகியவற்றைக் கண்மூடித்தனமாக ஏற்பவர்களாகவும் இருந்தார்கள். டாக்டர் அம்பேத்கர் இதை அறியாதவர் அல்ல. அவர்

உலக இயல்புவாதியான கொள்கை கொண்ட மார்க்சீய வாதத்தைக் கூட தனதாக்கிக் கொள்வார், ஆனால், அவருக்கும் ஒரு பயம் இருந்தது. சுத்தமான சிந்தனை கொண்ட விஞ்ஞானப் பார்வையால் இந்துஸ்தான் போன்ற உணர்ச்சி நிறைந்த மண்ணில் வசிக்கும் தலித் மக்களை ஒருங்கிணைக்கவும், குழுவாக ஆக்கவும் முடியாது என எண்ணினார். டாக்டர் அம்பேத்கருக்கு ஒவ்வொரு செயலின் விளைவின் மீதும் ஐயம் இருந்தது. இது இயல்பானது என்பதல்ல. அவசியமானது. டாக்டர் அம்பேத்கர் தனது செயலையும் மிகவும் யோசித்து, புரிந்து கொண்டு சரியான முறையில் செயல் படுத்தினார். இதற்கு பிறகு தலித் தலைமை திசையற்றும், எந்தப் பெரிய எல்லையும் இல்லாத நிலையில் அப்படியே உள்ளது. தலித் மக்களிடையே மிக விரைவாக அறிவும், ஒளியும் வெடித்துக் கிளம்பியது. ஆனால், அவை சரியான வழியில் பயன்படுத்தப்படாமல் போய்விட்டன. இன்றைய தலித் சக்திகளிடம் எல்லாவிதமான அரசியல் உருவமும் இருக்கிறது. ஆனால், அறிவுத்திறன் கொண்ட ஏற்றுக் கொள்ளும் பக்குவம் கொண்ட தலைமைக்கு எப்போதும் போல பஞ்சம் இருக்கிறது. இதுவும் மேல் சாதியினரின் கொடுமைகளால்தான் விளைந்தது. எப்போதும் தலித் அரசியலுக்கு அவர்கள் இரையாக வேண்டி உள்ளது. இன்னும் எத்தனை நாட்களுக்கு இப்படியே நடந்து கொண்டிருக்க முடியும்? தலித் மக்களின் அறிவு, மக்களின் பலம் அரசியலில் ஒரு புதிய உன்னதமான, மனிதத்தன்மை கொண்ட, பலம் வாய்ந்த சமுதாயத்தை உருவாக்கும் என்ற நம்பிக்கை எங்களுக்குள் இருக்கிறது. அது உறுதியாக தன் இடத்தை அடையும்.

# தலித் மக்களுக்குத் தேவை ராமனல்ல, அம்பேத்கர்

-மூல்சந்த் சோனாகர்

1956 ஆம் வருடம் மார்ச் மாதம் 15ம் தேதி ஆக்ராவிலுள்ள ராம்லீலா மைதானத்தில் பேசிய டாக்டர் அம்பேத்கர் இவ்வாறு கூறினார் “படித்த, அதிகம் படித்த வர்க்க தலித் மக்கள் (ஒடுக்கப்பட்ட சுரண்டப்பட்ட தலித் சமூக) என்னை ஏமாற்றம் அடையச் செய்துவிட்டனர். தலித் மக்கள் கல்வி அறிவு பெற்ற பின்பும் உயர்ந்த படிப்பு படித்த பின்பும் அவர்கள் ஒடுக்கப்பட்ட மக்களின் சமுதாய முன்னேற்றத்திற்காக பாடுபடுவார்கள் என நினைத்தேன். ஆனால், நான் இங்கு இப்போது பார்ப்பதோ, குமாஸ்தாக்களாகி தன் வயிற்றை நிரப்பும் பணியில் தீவிரமாக ஈடுபட்டிருக்கும் ஒரு கூட்டத்தைத்தான்.” ஒரு எண்ணம் இருந்தது. அவருக்குள் தலித் மக்களிடையே கல்விபெற்ற அறிவுபெற்ற கூட்டம் ஒன்று உருவாகும். அவர்கள் தம்மைச் சார்ந்த மக்களை, அந்த இனத்தை உருவாக்குவார்கள். அவர்கள் தங்கள் இனமக்களை மட்டுமல்லாது சமுதாயத்தின் மீதும் பொறுப்புக் கொண்டு அவர்கள் துன்பங்களையும் அவர்களின் வேதனைகளையும் புரிந்து கொண்டு அவற்றைக் களைவார்கள் என எண்ணியிருந்தார். ஆனால், அந்தக் கொள்கையில் ஒரு தடை உண்டாகிவிட்டது, என்றும் கூறினார். அவரின் இந்தக் கவலை அவருடைய இந்தக் கூற்றில் தெளிவாக வெளிப்படுகிறது.

‘நான் தற்போது அடைந்துள்ளவைகள் என் வாழ்நாள் முழுவதும் போராடி, எதிரிகளிடம் மோதி அடைந்துள்ளவை ஆகும். நீங்கள் தற்போது காணும் செயல்பாடுகள் அனைத்தும், அவற்றை பல தடைகளைக் கடந்து அடையவேண்டி இருந்தது. இந்தப் பாதையில் இன்னும் பல தடைகள், குறுக்கீடுகள் உண்டாகலாம். ஆனால், அவைகளை மீறி இன்னமும் செயற்பாடுகளில் முன்னேறிச் செல்ல வேண்டும். இந்த நிலையில் என்னைப் பின் தொடர்பவர்களுக்கு இவற்றை மேலெடுத்துச் செல்ல இயலாது என்று தோன்றினால், இதே இடத்தில் அவர்கள் விட்டு விலகிவிட வேண்டும். ஆனால், எந்தச் சூழ்நிலையிலும் இதை பின்னடைய செய்யக்கூடாது. நான் விடுக்கும் செய்தி என் மக்களுக்கு இதுதான்.’

மேற்சொன்ன கூற்றை அம்பேத்கர் கூறிய கடுமையான சொற்கள் என்றுங்கூட எடுத்துக் கொள்ளலாம். இதை அம்பேத்கர் தனது

வாழ்நாளிலேயே உணரத் தொடங்கி விட்டார். இன்று அம்பேத்கர் மறுப்பு என்ற நிலை வரைக்கும் கூட வந்துவிட்டது. அம்பேத்கர் இந்த நாட்டிற்கு அரசியல் அமைப்புச் சட்டத்தில் நுணுக்கங்களை உண்டாக்கினார். தலித் மக்களிடையே ஒரு சிறந்த சாதனைகள் கொண்ட கல்வி பெற்ற ஒரு சமுதாயம் உருவாக அடிப்படைக் காரணமாக இதுவேகூட இருந்தது. இதே சுகபோகமாக வாழும் தலித் சமுதாய மக்கள் அம்பேத்கரின் கூற்றுகளை மட்டுமல்ல அம்பேத்கரையும் கூட அறிந்து கொள்ளாமல் முன்னே முன்னே போய்க் கொண்டிருக்கிறார்கள். இது மிகவும் வருந்தத்தக்க விஷயம். இப்படி ஏன் நிகழ்கிறது?

இந்த நாட்டின் சமுதாய அமைப்பின் ஏற்றத் தாழ்வுகளுக்குக் காரணம் அரசின் ஆட்சியும் அதை பாதுகாப்பதும்தான். இந்த ஆட்சி என்பது உயர் மக்கள் ஒடுக்கப்பட்ட மக்களின் மீது அதிகாரம் செலுத்தப் பரிந்துரைக்கிறது. இதனாலேயே கல்வி அறிவு பெற்ற மக்களை அப்படியே வைத்து அவர்களின் அரசியல் சக்தியையும் தைரியத்தையும் அழிக்கும் செயல் மிகத் தேவையானதாகிறது. அப்படி உருவான சமூகத்தினர் தம் சுயமரியாதையை முற்றிலுமாக இழந்து அப்படியே மனத்தளவிலும் அடிமையாகி, அறிவற்ற நிலையில் அப்படியே அடிமையாக இருக்கின்றனர். அவன் ஒருபோதும் அவற்றை எதிர்க்கவோ, கலகம் செய்யவோ நினைத்துக்கூட பார்க்க மாட்டான். ஆனால், தலித் எழுச்சிக்குப் பின்னால் கல்வி மட்டுமே ஒரே பாதை என்று அதை தயக்கமின்றி நாம் கூறமுடியும். தலித் மக்களுக்கு கல்வியை எளிதில் அடையச் செய்தது ஆங்கிலேய அரசாட்சியின் கொடுப்பினை என்று சொல்லலாம். உயர் சாதி மக்களுக்கு வேண்டுமானால் ஆங்கிலேயர்களின் ஆட்சிக் காலம் எப்படியோ இருந்துவிட்டு போகட்டும். அதை யாரும் எப்படியும் எடுத்துக் கொள்ளட்டும். ஆனால் தலித் மக்களுக்கு அதன் பொருள் வேறானது. ஆங்கிலேயர்கள் ஈஸ்ட் இந்தியா கம்பெனியின் ஆட்சிக் காலத்தில் (1757-1857) (அந்த சமயத்தில்) கல்வி முதலான பல தளங்களில் ஒரு புதிய யுகப் புரட்சிகரமான அடியை எடுத்து வைத்தனர். அவற்றைப் பற்றி இங்குள்ள சமுதாயம் நினைத்துக்கூடப் பார்க்க முடியாது. 1835 ஆம் ஆண்டு மெக்காலே கல்வி முறை அமலுக்கு வந்த போது பிராம்மணர்கள் இதைத் தீவிரமாக எதிர்த்தனர். அதற்கு விசித்திரமான அதிர்ச்சியூட்டும் விதமான விளக்கமும் கொடுத்தனர். அம்பேத்கரும் அவருக்கு முன்னால் இருந்தவர்களுக்கும், சமகாலத்தில் படித்து அறிவு பெற்று இருந்த தலித் அறிவுஜீவிகள் அனைவருக்கும் இந்தக் கல்விமுறை ஒரு கொடுப்பினை என்றே சொன்னார்கள். இது தலித் மக்களின் எழுச்சிக்கு வித்திட்ட ஒரு

திருப்புமுனை எனலாம். இதுவே 1857ஆம் ஆண்டு ஏற்பட்ட ஒரு கலகத்தின் மூலம் என்றும் சொல்லலாம். இது மனுவின் ஏற்பாட்டின் மீதான நேரடித் தாக்குதல். அவர்கள் உண்டாக்கியிருந்த தலித் மக்களின் கல்விக்கு எதிராக உண்டாக்கி இருந்த தடைக்கு நேரடியான அடி. எல்லா மத நூல்களும் தலித் மக்களின் தாழ் நிலைக்குக் காரணம் என்ற கூற்றையும் உரைத்தார். தலித் மக்களை மேம்படுத்தும் மக்களால், இதே மத நூல்கள் வந்தன. மக்கள் அந்த நூல்களின் மீதும் அவற்றின் விளக்கங்கள் மீதும், கூற்றுக்களின் மீதும் கேள்வி எழுப்பத் தொடங்கினார்கள்,

டாக்டர் அம்பேத்கர் செய்த மனு ஸ்மிருதியின் நூல் எரிப்பு, மத நூல்களின் எதிர்ப்பைக் காட்டிய இறுதி மாற்றம் எனச் சொல்லலாம். அவர் வாழ்நாள் முழுவதும் இதற்கான எதிர்ப்பையும் கண்டனத்தையும் தெரிவித்துக்கொண்டே இருந்திருக்கிறார். சமுதாய நீதி கிடைக்காமல் செய்ய பெருந்தடையாக இருந்தவை மத நூல்கள் என்று அவர் உணர்ந்தார். இவைகளின் இருப்பு உள்ளவரை சமுதாயத்திலும் பொருளாதாரத்திலும் விடுதலை என்பது இயலாதது என்றும் உணர்ந்தார். ஆகையால் அரசியல் விடுதலையின் பக்கம் அவர் நிற்கவில்லை. அவருக்கு இயக்கத்தில் வெற்றியும் கிட்டியது. அதை வெற்றி என்றும் சொல்லலாம். ஆனால், எல்லா தலித் சமுதாய மக்களின் எழுச்சியுடன் அந்த மத நூல்களை, அவற்றின் கூற்றுக்களை, போற்றிப் பாதுகாக்கும் உயர்சாதி மக்களின் மீதான எண்ணங்களையும் முழுமையாக அழிக்க முடியவில்லை. இதுதான் இன்றைய நிலைக்குக் காரணம். டாக்டர் அம்பேத்கர் தனது வாழ்நாள் முழுவதும் துன்பங்களைச் சகித்துக் கொண்டும் எதிரிகளுடன் எப்போதும் போரிட்டும் மோதியும் சொல்லி வந்தாரோ அது இந்த மத போதகர்களையும், அவற்றின் தீய சக்திகளையும் எதிர்த்துத்தான். கேள்வி இதுதான்; டாக்டர் அம்பேத்கரின் போதனைகளும், கூற்றுக்களுக்கும் தலித் மக்களின் மனதில் முன்னமே இருந்தவற்றை ஏன் அசைக்க முடியவில்லை? இதற்கு இந்திய நாட்டின் சமுதாய ஏற்பாட்டின் மீதும் அதன் கருத்துக்களின் மீதும் நாம் கவனம் செலுத்த வேண்டும்.

இந்திய சமுதாயத்தின் மிகப் பெரிய கருத்து என்னவெனில், இந்த சமுதாய கட்டமைப்பு கடவுளால் உண்டாக்கப்பட்டது என்று சொல்லப்படுவதுதான். இதன் நேரடியான சொல்லாடல் என்னவெனில், கடவுள்தான் இது போன்ற உயர்ந்த தாழ்ந்த தீண்டாமை ஆகியவற்றை உருவாக்கி இருக்கிறார் என்பதுதான். ஒவ்வொரு மதமும் கடவுளைத்

தனக்கென உருவாக்கி இருக்கிறது. இந்து மதமும் இதற்கு விதிவிலக்கல்ல. ஆனால், மனிதர்களின் சமத்துவம் பற்றிய பேச்சு வரும்போது தலித் எதிர்ப்பு என்பது இந்து மதத்தின் அடிப்படையாக உள்ளது. இதுவே இந்த மதத்தை மற்ற மதங்களிலிருந்து தனியாக்குகிறது. எந்த மதம் தனது கொடுப்பினை என்றும், தன்னை ஆள்பவன் அந்தக் கடவுள்தான் என்றும் ஏற்றுக் கொண்டு படிப்பறிவற்ற தலித் மக்கள் இந்து மதம் சார்பாக நின்று கொண்டிருந்தார்களோ படிப்பறிவு பெற்ற பின்பும் அதை எதிர்த்துச் சொல்வதை கலகம் என்ற மனநிலையைக் கொண்டும் இருக்கும் அந்த மக்களைப் பார்த்து நாம் ஆச்சரியப்பட வேண்டிய தேவை இல்லை. ஆனால், வேடிக்கை என்னவெனில், உயர்சாதி மக்கள் இன்றும்கூட அதே பழைய மனோநிலையையே பிடித்துக்கொண்டு அதை விஞ்ஞான பூர்வமாகவும் நிரூபிக்க தலையிலிருந்து கால்வரை அழுத்தம் கொடுக்கின்றனர். மேலும், அவர்கள் தலித் மக்களால் எழுப்படும் கேள்விகளை உள்வாங்கிக் கொள்ளவும் தயாராயில்லை. பதில் சொல்வது என்பது அப்புறம், காது கொடுத்துக் கேட்பதே கிடையாது.

இந்து மதத்திற்கு இன்னொரு சிறப்பும் இருக்கிறது. அது தலித் மக்கள் கல்வி கற்பதை மட்டும் எதிர்க்கவில்லை. மாறாக, பிராம்மணர்கள் மட்டுமே கல்வி பெற்று அறிவை வளப் படுத்திக்கொள்ள உரிமை பெற்றவார்கள் என்ற எல்லைக்கோடும் இட்டு இருக்கின்றது. அவர்கள் கேள்விகளுக்கு அப்பாற்பட்ட சக்தி பெற்ற சமுதாயம் எனவும் பிரகடனப்படுத்திக் கொண்டுள்ளனர். இதன் பயனாக, பிராம்மணர்கள் மட்டுமே வணங்கத்தக்கவர்கள், பூஜிக்க தக்கவர்கள் என்றும், பூமி தேவதையின் அவதாரம் என்றும், நிறுவிக்கொண்டு இருக்கின்றனர். இந்த பதிவில் தம்மை நிலை நிறுத்துவதற்கு முன்னதாக பிராம்மணர்களுக்கு க்ஷத்திரியர் களுடன் ஒரு நீண்ட போராட்டம் நடத்த வேண்டி இருந்தது. அதில் கிடைத்த வெற்றி இறுதியானதல்லவென்றும், முடிவற்ற போராட்டமென்றும் தீர்மானித்தனர். அது இப்படியாகவும் இருந்திருக்கலாம், அதாவது அறிவும் அரசாட்சியும் பங்கிட்டுக் கொள்வதில் ஒரு சட்ட வரைவு ஏற்பட்டு அதன் மூலமாகப் போர் உடன்படிக்கையும் உருவாகியிருக்கலாம். இல்லையென்றால், பிராம்மணர்களை எதிர்த்த க்ஷத்திரியர்கள் அவர்களை வணங்க வேறு என்ன காரணம் இருக்க முடியும்? பிராம்மணர்கள் தமது இந்த நிலையை தொடர்ந்து தக்க வைத்துக் கொள்ளவும் திடப்படுத்தவும் தொடங்கினார்கள். மதத்தின் பெயரால் சமுதாய சூழ்ச்சியைக் கைக்கொண்டு அதை வளர்த்தெடுத்தனர். தங்களைக் கடவுளின் பிரதிநிதியாக

நிறுவிக்கொண்டு, அதை அவர்களின் அந்தரங்கம் வரை உறுதி செய்து, அதில் வெற்றியும் பெற்றனர். இதன் விளைவு என்னவெனில், அவர்கள் சமுதாயத்தில் ஒவ்வொரு மனிதனுக்குள்ளும் மனதிலும் அறிவிலும் நுழைந்து தனக்கு சாதகமானதாக அதை மாற்றித் தம் இஷ்டம் போல் வளைய வரத் தொடங்கினார்கள். காலத்தின் போக்கில் இந்துமதம் என்பது ஒடுக்கப்பட்ட சமுதாய மக்கள் தன்னை அடிமைப் படுத்தி வைத்திருக்கும் மக்களையே வணங்கி வழிபடவும் தொடங்கி தங்களை 'தன்யனானேன்' என்று ஒப்புக் கொள்ளவும் செய்தது. இதை மதத்தின், மாற்றத்தின் பரிணாம வளர்ச்சி எனலாம். வேறு எந்த மதத்திலும் இதைவிட பேரதிசயம் என்ன இருக்க முடியும்? பிராம்மணர்கள் க்ஷத்திரியர்கள் இடையே இருக்கும் ஈர்ப்பை நாம் உணர முடியும். இவர்கள் இருவருமாக இணைந்து தலித் மக்களை ஒடுக்குவதில் முடிவாக இருக்கின்றனர். க்ஷத்திரியர்கள் பிராம்மணர்களின் ஆதிக்கத்தை ஏற்றுக் கொள்வதென்பது ஒரு ஆழமான சமுதாய கட்டுத்திட்டத்தின் ஆராய்ச்சிக்கு வழிக்கோலுகிறது. அதன் விளக்கத்தை அறியவும் தேவை இருக்கிறது.

இந்துமதத்தின் சமுதாய விதிமுறைகள் என்பது சமுதாயம் முழுவதையும் ஒரு மதத்தின் கட்டுத் திட்டங்களுக்குள் கொண்டு வந்து அவைகளை மூழ்கடிக்கிறது. இதில் நாம் சமுதாய விடுதலையின் இருப்பு என்பதை எங்கும் காண முடியாது. சமுதாய விடுதலை என்பது இருப்பு இல்லாமல் போகும்போது சுதந்திரமான எண்ணப் போக்கு என்பதையும் மழுங்க அடிக்கிறது. சுதந்திரமான எண்ண ஓட்டம் இல்லாமல் போகும்போது வரலாற்று அறிவு அழித்தொழிக்கப்படுகிறது. வரலாற்று அறிவின் குறைவினால் விஞ்ஞான அறிவு உண்டாக்குவதில் ஒரு பெரிய தடையை அது ஏற்படுத்துகிறது. இதனால், இன்று ஒருவருக்குக் கூட மதத்தை எதிர்த்துப் பேசும் சிந்தனையோ அதன் தூண்டுதலோ அதற்கான வளர்ச்சியோ இல்லாமல் போயிற்று. இதில் என்ன ஆச்சரியம் இருக்கிறது. ஆச்சரியப்பட ஒன்றுமே இல்லை. இதன் விளைவு என்ன ஆகிறது? நம்மால் வரலாறும் எழுத முடியவில்லை. விஞ்ஞானம் தொழில் நுட்பத்திலும் புதிதாக ஏதும் கண்டுபிடிக்க இயலாமல் போகிறது. இப்படிச் சொல்வதில் தவறேதும் கிடையாது. எனவே இந்து மதத்திற்கு சமுதாயம், வரலாறு, விஞ்ஞானம் ஆகிய மூன்றையும் அழித்தொழிக்கும் காரணி என்ற உருவமும் கொடுக்கலாம். எனவே இந்து சமுதாயத்தை நிதானமாகவே நாம் இந்து மத சமுதாயம் என்று சொல்லலாம். மதத்தின் அதிகாரப் போர்வையை நாம் இதிலிருந்தே ஆரம்பம் என சொல்லலாம். நாம் இந்தநாட்டு மக்களை மதபயந்தாங்கொள்ளிகள் என்றழைத்து கௌரவிக்கலாம். உண்மையிலேயே மதம் என்பது ஆத்மாவை

விழித்தெழச் செய்வது எனில், இத்தனை பயங்கரங்களும் ஏன்?

இந்துமதத்தின் வளர்ச்சி என்பது அதன் முன்பிருந்த இருப்புக்களை அழித் தொழித்தால்தான் சாத்யமாகும். முன்பிருந்த கலாச்சாரம் மற்றும் பண்பாட்டுக் கூறுகளை அழித்தால்தான் அதன் வளர்ச்சி உருக்கொள்ளும். கேள்வி என்னவெனில், அந்தக் கலாச்சார மற்றும் பண்பாட்டுக் காப்பாளர்கள் யாராயிருந்தனர்? அவர்கள் ஏன் தோல்வி அடைந்தனர்? இந்தியாவின் வாய்க்கூற்றில் சொல்லப்படும், குறிப்பிடப்படும் அசுரர்களும், ராட்சசர்களும் யாராயிருந்தனர்? அவர்கள் இங்கிருந்த ஆதிவாசி மக்களாயிருக்கலாம் என்று எனக்குத் தோன்றுகிறது. அவர்கள் இன்றைய சூழலில் மாறி பண்பாடு கொண்டவர்களாக மாறி நிறைய சௌகரியங்களை அனுபவிப்பதன் காரணமாகத் தமது சண்டையிடும் இயல்பை கைவிட்டொழித்து விட்டனர். அதன் காரணமாகவே தோல்வியும் அடைந்துவிட்டனர். இந்தக் கூற்றிற்கு பின்வரும் சொற்களால் கூடுதல் பொருள் கொடுக்க முடியும். பின்வரும் நாட்களில் அனைத்து சாதி மக்களும் அந்நிய ஆக்ரமிப்புக்களின் காரணமாகத் தோல்வி அடைந்து கொண்டே இருந்து இங்கு வந்து சண்டையில் வெற்றி பெற்று இங்கு குடியேறி இருக்கலாம். இன்றைய தலித் மக்களும் ஆதிவாசிகளுமே அந்த சாதியினராக இருக்கலாம். அவர்களே வெவ்வேறு பெயர்களால் எல்லோரின் வாய்மொழியிலும் சொல்லப்படுபவர்களாக இருக்கலாம். அதனால், அவர்கள் கல்வி போன்ற எல்லா வசதி வாய்ப்புகளிலிருந்தும் வஞ்சிக்கப் பட்டவர்களாவும், ஒடுக்கப்பட்டவர்களாகவும் இருந்திருக்கலாம். ஆனாலும் கூட தன்னுடைய முழு பரம்பரையையும் ஒவ்வொரு தலைமுறையிலும் தனது தனித்த அடையாளங்களுடன் இருந்திருக்கலாம். இது ஒரு உள்ளடக்கம்.

எல்லோருக்கும் கல்வி என்ற வாய்ப்புக் கிட்டியதும் பல தலித் மக்கள் கல்வியறிவு பெற்று வேர்களைத் தேடத் துவங்கினார்கள். அதற்கு மறுபடியும் திரும்பிப் போகவும் தீர்மானமாக முடிவெடுத்தனர். சிலர் தன்னுடைய பாரம்பரியத்தை விட்டு மேல்சாதியினருடன் இணையவும் தொடங்கினர். அதன் முதல் எண்ணம் 'ஈக்வாலிடி ஆஃப் ஸ்டேடஸ்' என்ற முழக்கதின் வழியே உருவாயிற்று. இதை வேறு வகையில் வசதி வாய்ப்புக்களை அனுபவிப்பதை இயல்பாக்குவது என்றும் சொல்லலாம். ஆனால், டாக்டர் அம்பேத்கரின் பொருத்தமான தீவிரமான முதல் கூற்று என்பதை ஒட்டிய சித்தாந்தம் என்றும் விளக்கம் சொல்ல முடியும்.

எந்த ஒரு சமுதாய மக்களுக்கும் கல்வி அளித்தல் என்ற நிலை உண்டானவுடன் முதல் கேள்வியாக எழுவது அவர்களுக்கு எந்த

வகையிலான கல்வி ஏற்பாடு செய்யப்பட்டுள்ளது, அது எந்த எண்ணங்களைப் போற்றி பாதுகாக்கும் கல்வி வகை, அதனால் அந்த சமுதாய மக்களின் மனோநிலையை புதிதாக உருவாக்கும் வாய்ப்பு உள்ளதா என்பதுதான். நிச்சயமாக பணக்கார வர்க்கம் அந்த கல்வி ஏற்பாட்டின் பக்கம் இருக்கும். அதனால், அவர்களின் முதலாளித்துவம் குறையாமல் இருக்கலாம். ஏதாவது மலிவான பாடத் திட்டத்தைத் தேர்வு செய்வதாகவோ, அதிலும் மேல்சாதி மக்களின் மனோநிலையை பாதுகாக்கும் படியான கல்வித் திட்டங்களை உள்ளடக்கியதாக இருக்கும். இதன் விளைவு என்ன ஆகிறதென்றால், இந்தக் கல்வியைக் கற்று அவர்களைப் பின்பற்றி தனது சமுதாயத்திலிருந்து பிளவுபட்டுப் போகின்றனர். இதை மாற்றம் என்ற பெயரிட்டு அழைக்கலாம். இதன் மூலம் தலித் சமுதாய மக்களின் நம்பிக்கை மீது திரை விழுகிறது.

கல்வி அறிவற்ற சமுதாயத்தை, கல்வி மூன்றுவகையாகப் பிரிக்கிறது. இவை எழுத்தறிவு பெற்ற, கல்விபெற்ற, மற்றும் தேர்ந்த அறிவுபெற்ற என. இதில் தேர்ந்த அறிவு பெற்றவர்களின் எண்ணிக்கை மற்ற இரண்டு பிரிவுகளைக் காட்டிலும் குறைந்த எண்ணிக்கையிலேயே இருக்கிறது. அவர்கள் எந்தவிதமான கல்விக் கொள்கையையும் கிழித்து உடைத்து எதிர்ப்பு தெரிவிப்பதை தன் பண்பாட்டு வேர்களிலிருந்து தேடுகின்றனர். ஆனால், இது நிலையான உண்மை இல்லை. ஆனால், இது ஐயத்திற்கிடமின்றி நிறைவேறலாம். தலித் மக்களில் பலர் தலித் களப்பணியாளர்களாக இருக்கிறார்கள். அவர்கள் மகத்தான செயல் செய்து கொண்டிருக்கின்றனர் என நாம் தீர்மானமாக கொள்ளலாம். அதற்காக மெத்தப் படித்தவர்கள், சாதனை புரிந்தவர்கள் தலித் மக்களுக்கு அறிமுகம் இல்லாதவர்கள் என்று சொல்லிவிட முடியாது. அப்படிப்பட்ட தலித் மக்கள் தனது வேரை க்ஷத்திரியர்களிடம் அல்ல பிராம்மணர்கள் போன்ற மஹாபுருஷர்களிடம் தேடிக்கொண்டிருக்கிறார்கள். தன்னையும் அந்த உயர் வர்க்கத்தினர் என்ற சிந்தனையுடன் செயற்பட்டுக் கொண்டும் இருக்கின்றனர்.

இந்துமதத்தில் இன்னொரு சிறப்பம்சமும் இருக்கிறது. உருவமற்ற மாயையான லட்சிய புருஷர்களைக் கொண்டு உருவான கொள்கையை பிடிவாதமாக நிலை நிறுத்த முயற்சித்தல். உயர்ந்த நிலையை படிப்படியாக நிலைநிறுத்த முயலுவது. இதன் விளைவாக, உலக வாழ்க்கையைச் துச்சம் எனக் கருதுவது, நீர்க்குமிழி போன்றது வாழ்க்கை என்பன போன்றவற்றைக் கொண்டு உருவாக்குவதாகும். இவை தேடுவதற்கான பிரச்சனைகளை எதிர் கொண்டு அதற்கான தீர்வுகளைக் கண்டடைவதிலிருந்து, தப்பித்து ஓடுவதைக் கற்பிக்கிறது.

இது போன்ற விளக்கம் அளிப்பவர்களும், அவர்களை அடியொற்றிச் செல்பவர்களும் முதலீடு இல்லாமல் லாபம் சம்பாதிப்பதையே தொழிலாகக் கொண்டவர்கள். இன்னொரு விதத்தில் சொல்வதென்றால், இது தலித் மக்களின் பொருளாதாரம், மனம், சமுதாயம் எல்லாவற்றையும் அழிப்பதும் சுரண்டுவதுமான செயலை செய்வதாகும். ஏனெனில் பெரும்பாலான தலித் மக்கள் ஏதோ ஒரு இடத்தில் பலவீனமானவர்களாக இருக்கின்றனர். எனவே, அவர்களால் இந்த அடியைத் தாங்க முடிவதில்லை. இதில் பெரும் வருத்தம் என்னவென்றால், நிரம்பப் படித்த ‘ஹைப்பொரொபைல்’ தலித் மக்களும் கூட இவற்றைப் பின்பற்றுகின்றனர். கீழே சில குறிப்புகள் கொடுக்கப்பட்டுள்ளன.

1. 24.06. 2007 இல் மத்திய அரசின் மந்திரி ஷுஷில் குமார் ஷிண்டே வாராணசி வந்திருந்தார். அவருக்கு கோவிலில் பிராம்மணர்களின் முன்பாக துணை ராஷ்ட்ரபதியாக ஆவதற்கான மஹா மிருத்யுஞ்ஜய மத சம்பிரதாயங்கள் செய்யப்பட்டன.

2. பாரதீய ஜனதா பார்ட்டியின் முன்னாள் மக்களவை உறுப்பினரான சோனாகர் சாஸ்திரி, கடவுள் ராமர் கடிகர்களின் முன்னோர் என்று வெளிப்படுத்தினார். இதனால் கடிக் சமுதாய மக்கள் ராமரை அவமதிக்க முடியாது. மேலும், அவர்கள் ராமர் பாலத்தைக் காப்பாற்ற தங்கள் உயிரையும் பணயம் வைக்கத் தயாராயினர்.

ராமர் பாலத்தை உலகத்தினர் கட்டமைத்தனர் எனச் சொல்லி மத்திய அரசு உச்ச நீதி மன்றத்தில் வாக்கு மூலம் தாக்கல் செய்ததன் சாதாரணமாக, வால்மீகியை அவமதித்ததாக வால்மீகி மத சமுதாய மக்கள் மத்திய அரசுக்கு எதிரானவர்கள் ஆனார்கள். ராமர், ராமர் பாலம், ராமர் கோவில், மாயையா, வரலாறா?

ராமர் இந்திய, இந்து மக்களின் மூச்சுக்காற்றாக அவர்களுக்குள்ளே நிரம்பி இருக்கிறார் என்பதில் இரு வேறு கருத்து இருக்க முடியாது. ராமர், விஷ்ணுவின் அவதாரம் என்று சொல்லப்படுகிறார். மரியாதைக்குரிய உயர் குணம் கொண்ட கடவுள் என்ற உருவத்தில் வணங்கப்படுகிறார். இதுவரை சரிதான். ஆனால், ஒரு அரசியல் கட்சி சிறப்பாக இந்தத் தொடர்புள்ள கூட்டம் ஒன்று இதைத் தங்களது தனிப்பட்ட தெனக்கொண்டு கையிலெடுத்துக் கொண்டு இருக்கிறது. இதன் சமுதாய நோக்கம் முடிவுக்கு வந்து விட்டது. ராமர் கோவிலைக் கையிலெடுத்துக் கொண்டு மத்திய மாநில அதிகாரத்திற்கு வந்துவிட்ட பின்பும் கூட அதை விடாமல் மூட்டை கட்டி எடுத்துக்

கொள்ளுகிறார்கள். மத்தியில் இருந்து கொண்டும் ராமர் பாலத்திற்கு கொடிபிடித்தல், அதிகாரத்திலிருந்து வெளியே வந்து ராமர் பாலத்தை பாதுகாத்தல் என்பதையும் இந்தப் பிரச்சனைக்கு உயிரூட்டி, உயிரூட்டி ஓட்டுக்காக மதத்தின் பெயரால் பிளவு படுத்துவது என்பதுதான் அவர்களின் ஒரே நோக்கம். இந்த மக்களுக்கு மனதில் மதம் பற்றிய பயம் இருக்கும் வரை இதன் சூடு தணியாமல் பார்த்துக் கொள்வார்கள். எதையாவது சுமந்து பரிமாறுவதற்கு பதிலாக ஒவ்வொரு முறையும் தாங்களே நெருப்புக்கு இரையாகின்றனர்.

மத- பயமுறுத்தலில் இப்போது ஆட்சியில் இருக்கும் அரசும் ஒன்றும் குறைந்ததல்ல. உச்ச நீதி மன்றத்தில் தக்கல் செய்யப்பட்டதைத் திரும்பப் பெற்றதும் இதற்கு உரம் சேர்ப்பதுதான். மத்திய அரசுக்கு இது ஏன் ஞாபகத்தில் இல்லை என்பதுதான் எனக்குப் புரியவில்லை. ராமர் என்ற அலை மீதேறி பயணம் செய்து ஆட்சியைப் பிடித்தவர்களுக்கு ராம பக்தர்களின் ஓட்டும் கிடைக்கவில்லை. இப்போது அந்தக் கட்சிதான் நாட்டிலேயே கூடுதலாக திசை தெரியாமல் தடுமாறும் கட்சியாக இருக்கிறது. இன்று இருக்கும் அனைத்துக் கட்சிகளும் அறிந்து கொள்ள வேண்டிய ஒன்று என்னவெனில், பசியின் பயம் கடவுளின் பயத்தை விடவும் கூடுதல் பீதி தரக்கூடியது என்பதுதான். ஒவ்வொரு பசித்திருக்கும் மனிதனும் காலையில் எழுந்தவுடன் அந்த நாளுக்கான உணவைப் பற்றிய கவலையில்தான் பீடிக்கப்பட்டிருக்கிறான். பூஜை செய்தல், கோவிலுக்கு போவது, இவை அனைத்துமே வயிறு நிரம்பிக் கிடக்கும் மக்களுடையது.

ராமரைப் பற்றியும் அவரது வரலாற்று காலங்களைப் பற்றியும் யார் கேள்வி எழுப்பினாலும் அது ராமனின் பின்பற்றாளர்களுக்கும், சொற்பொழிவாளர்களுக்கும் கோபத்தையும் கொந்தளிப்பையும் உண்டு பண்ணிவிடுகிறது. ஆனால், தங்களுக்குள்ளேயே அவர்கள் ராமரின் காலத்தைப் பற்றி ஒரே மாதிரியான கருத்துக்கள் கொண்டிருக்கவில்லை. கீழே உங்கள் பார்வைக்கு:

1. டாக்டர் ராம் நரேஷ் திரிபாட்டீயின் கட்டுரையின்படி ராமரின் பிறப்பு ஒரு கோடியே இருபத்தி ஐந்து லட்சத்து பதினெட்டாயிரத்து ஐநூறு வருடங்களுக்கு முன்னாலானது.

2. டாக்டர். புஷ்கர் பட் நாயக்கின் கூற்றுப்படி ராமனின் பிறப்பு கி.மு. ஜனவரி 5114ஆம் ஆண்டு உண்டானது.

3. தேசீய நேரடி நிலவரி அகெதமியின் இயக்குநர் சரோஜ் பாலின் கூற்றுப்படி ஸ்ரீ ராமர் ஏழாயிரம் ஆண்டுகளுக்கு முன்னர் பிறந்தவர்.

4. மஹரிஷி பராசர ஜோதிட ஆராய்ச்சி மையத்தின் ஹரித்வாரின் செயலாளர் பண்டித விபின் குமார் பராசரணின் கூற்றுப்படி திரேதாயுகத்தில் ராம ராவணனின் போர் இன்றிலிருந்து 8,80,149 வருடங்களுக்கு முன்னால் நிகழ்ந்தது.

5. பகவான் ஸ்ரீ ராமர் அயோத்யாவை பதினான்காயிரம் ஆண்டுகள் ஆட்சி செய்தார். இதனிடையில் இங்கு மொத்தமே இரண்டு வழக்குகளே வந்தன.

இவையெல்லாம் ராமரைப் பற்றியது. ராமர் பாலத்தைப் பற்றியது இன்னமும் என்ன என்ன? அவற்றையும் பார்க்கலாம்.

ஸ்ரீமத் பாகவதம் மற்றும் மஹாபாரதத்தின் சொற்படி இப்பாலம் நாநூறு யோசனை தூரம் (ஏறக்குறைய 1300 கி.மீ) நீளமும், 130 கிலோ மீட்டர் அகலமும் கொண்டது. மஹாபரத்தின்படி இது நல் (கால்வாய்) சேது என்றழைக்கப்பட்டது. ராமாயணத்தில் இதற்கு பெயர் இல்லை. ராம சரித மானஸில் பாலத்தைப் பற்றிய குறிப்பு இருக்கிறது. பெயர், அளவு பற்றிய குறிப்பு ஏதும் இல்லை.

நாசாவின் கூற்றுப்படி இது பதினேழரை லட்சம் (ஸாடே சத்தரஹ் லாக்) வருடங்கள் பழமையானது.

பகவான் ஸ்ரீஇராமரின் காலத்தில் திரேதாயுகம் (21, 62, 192 கி.மு. ஆண்டுகளுக்கும் 8, 67, 102 கிருஸ்து பிறப்பதற்கு முன்னதான ஆண்டுக்கும் இடைப்பட்ட காலம்) என்று உறுதி செய்யப்பட்டுள்ளது.

கற்காலத்தின் ஆயுள் 17 லட்சம் வருடங்கள் என குறிக்கப்பட்டுள்ளது. பாலத்தின் கட்டுமான காலம் தெரியவில்லை.

ராமர் கோவில் பற்றிய விவாதம் என்பது ராமஜன்ம பூமியைப் பற்றிய விவாதம் ஆகும். இங்கு சில சாதாரண மக்களின் அறிவுக்கு எட்டிய கணக்கு சொல்லப்பட்டிருக்கிறது. சரோஜ் பாலா 'ராமனுடன் சேர்ந்து அவருடைய வம்சத்தினர் பதினான்கு தலைமுறையினர் அயோத்தியில் ஆட்சி செய்திருக்கின்றனர் என்கிறார். இது திடுக்கிடவைக்கும் ஒரு கணக்கு. உலகம் முழுவதிற்கு மான வரலாற்றில் இதைப் போன்ற 14 தலைமுறையாக ஒரே இடத்தில் தடையின்றி அரசாண்டவர்கள் என்ற கூற்று எங்குமே இல்லை. சரி, அப்படியே இதை நாம் ஏற்றுக் கொண்டாலும் கூட, ராமரே அயோத்தியில் தங்களின் வம்ச ஆட்சியின் முடிவுக்கும் காரணமானார். இந்த ராம வம்ச ஆட்சி என்பது மிகப் பெரிய கேள்விக்குறி ஆகும். அதுவே சொல்லப்பட்ட கூற்றுக்களை உடைத்தெறிவதாகவும் இருக்கிறது. நீங்கள் வரலாறு என்று சொல்லும்

போதே வரலாற்றுக் கேள்விகளை சந்திக்க வேண்டிவரும். ஸரோஜா பாலாவின் வாயிலாக கூறப்பட்ட இந்தக் கூற்றை எந்த ஆராய்ச்சியும் இன்றி அப்படியே ஏற்றுக் கொள்வதென்பது அவரின் வரலாற்று அறிவை சொல்லவில்லை. அவரின் நம்பிக்கையின் அறிகுறியாகத்தான் இருக்கிறது. பதினான்கு தலைமுறையினரின் தொடர் ஆட்சியைப்பற்றி அதன் வரலாறுபற்றி யாரும் சுட்டிக்காட்டுவதை புறந்தள்ளுங்கள், அவருக்கு எந்த ராமனின் அரசாட்சியைப் பற்றிய வர்ணனை செய்கிறாரோ அவரே அந்த வம்சத்தின் மிகுந்த கோழை அரசன் என்றும் சொல்லி பாவம் செய்கிறார்.

டாக்டர் ராம் நரேஷ் திரிபாட்டீ நிறுவிய கருத்துக்களை உரசினோம் எனில் ராமனின் பிறப்பு ஏறக்குறைய இரண்டாயிரம் ஆண்டுகளுக்கு முற்பட்டது என கொண்டோமானால், இதன் காலம் எட்டாயிரத்து ஐநூறு வருடங்கள். அயோத்தியாவின் காலத்தின் கணக்கு ராமர் வம்சத்தின் முதல் அரசன் எனக் கொண்டோமானால் இதுவும் கூட ஏறக்குறைய 85,000 வருடங்கள் பழமை கொண்டது. என்னுடைய கேள்வி என்னவெனில் எந்த அரசனாவது புவியியல் பார்வையில் இத்தனை நீண்ட காலம் தனது அரசை பாதுகாத்து வைத்திருக்க முடியுமா? அப்படி எனில், எந்த அடையாளம் அதற்கு வலுச்சேர்க்கிறது? அப்படி இல்லை எனில், இதன் அழிவிற்கு ஏதாவது ஆதாரம் இருக்கிறதா? இந்த கேள்வியை நான் முன் வைக்கக் காரணம், அயோத்யா என்பது கோவிலுக்கான அடையாளத்துடன் இருக்கிறது என்றாலும், அது அரசாண்ட இடம் என்பதற்கு எந்த ஆதாரமும் இல்லை. கோட்டை என்று சொல்வதற்கு எந்த அடையாளமும் இல்லை என்பதை எடுத்துரைக்கத்தான்.

மேற்சொன்னவற்றையும், அவற்றின் ஆதாரங்களையும் நான் வாசகர்களிடமே விட்டு விடுகிறேன். அவர்களே இது மாயையா அல்லது வரலாறா என்பதை ஆராய்ந்தறிந்து தீர்மானிக்கட்டும். என்னுடைய முடிவு என்னமோ இது வெறும் மாயை என்பதுதான்.

தலித் மக்களுக்கு ஏன் ராமர் தேவையில்லை?

நான் முன்னமே சொல்லியிருந்தபடி, ராமன் என்ற அடையாளம், இந்த இந்திய நாட்டு இந்து மக்களின் மனதிலும், மூச்சுக் காற்றோடும் கலந்து இருக்கிறது. ஆனால் உறுதியாக இந்த ராமன் என்பது நம்பிக்கை மற்றும் இச்சையின் குறியீடாகும். அவரே நேரடி கடவுள் என்று அறுதியிட்டுக் காண்பிக்க உண்டான ஆதாரங்களும் ஆகும். பிரச்சனை எங்கு வருகிற தென்றால், மாயையை சொல்லும்போது, அது வரலாறு

போல சொல்லும்போது, அந்த மாயையை அப்படியே புத்திசாலித்தனத்துடன் ஏற்றுக்கொள்ள வேண்டி வரும் போதும், அது சட்டென்று விலகி விடுகிறது. ஒன்றை நினைவு வைத்துக் கொள்ளுங்கள். வரலாறு என்பது மாயையைப் போல எதிர்க் கேள்வி இல்லாமல் அப்படியே ஏற்றுக் கொள்வது என்பதல்ல. நாம் வரலாற்றை பற்றி உரையாடும் போது அவற்றின் கூறுகளை, வரலாற்றின் கேள்விகளை முன் வைக்காமல் ஏற்க இயலாது. ஒவ்வொரு கேள்விக்கும் பாரமட்சமற்ற தெளிவான பதில் தேவையாயிருக்கிறது. எனவே, இங்கு நான் கூறிய கருத்துக்களை, சொன்ன விஷயங்களை ஆராய்ந்து விவாதித்து வரலாற்றின் அடிப்படையில் அறிந்தால் மட்டுமே இவற்றிற்கு பொருள் நிறைந்த விளைவும், பதிலும் கிடைக்க முடியும். அதற்கு முன்னதாக தலித் மக்கள் ராமனைப் பற்றி ஆலோசித்து முடிவெடுப்பது பற்றி நாம் கொஞ்சம் உரையாட வேண்டியிருக்கிறது.

ராமனை எடுத்துக் கொண்டு தலித் மக்களின் கடிக் இனத்தவர்களும் கொண்டாடிக் கொண்டு இருக்கின்றனர். அந்த அளவிற்கு மற்ற சாதியினர் கொண்டாடுவதில்லை. வால்மீகி என்ற பெயரில் எல்லா வால்மீகி சாதி மக்களும் ஒத்த கருத்துக் கொண்டிருக்கின்றனர். ஆனால் கடிக் இனத்தவரின் நிலையோ மாறுபட்டிருக்கிறது. தர்மவ்யாக, கட்லாங் தொடங்கி ராமர் வரைக்குமானவர்களைத் தன் வம்சமக்கள் என்று சொல்லிவரும் கடிக் இன அறிவு ஜீவிகள் இந்த கேள்விக்கான பதிலை தரவில்லை. ராமாயண, மஹாபாரத காலத்திலேயே சாதிகளின் பிரிவு உண்டாகி விட்டதா? மேலும் வால்மீகி சாதி மக்கள் அந்த வால்மீகியை தனது முன்னோர் என்று எவ்வாறு ஏற்றுக் கொள்கின்றனர்? அவரே ராமனின் அரசவையில் தன்னை ப்ரச்சேதா ரிஷியின் புதல்வர் என்று அறிமுகம் செய்து கொள்கிராறே? ஒரு வேளை அவர் க்ஷத்திரியர் என்றால், இதற்கு இன்னமும் வலுச்சேரும். அவரே தன்னை க்ஷத்திரியன் அல்லது பிராம்மண வம்சம் என ஒப்புக் கொண்டாலும் கூட, அதை இவர்கள் ஏற்றுக் கொள்ள இயலாது. எனவே அவர் பிரச்சனைகளிலிருந்து தப்பிப்பதற்காகவே தன்னை தப்பி ஓடும் சிந்தனையாளன் என்ற பட்டத்தை விட்டு விலகலாம். பிராம்மண பரம்பரையைச் சார்ந்தவராக இருக்கலாம், தலித் சிந்தனை என்பது துளியும் இல்லை. ஐயமுள்ள தேடல் எங்கு ஊற்றெடுக்கிறதோ, அங்கு வரலாற்றுத் தன்மை தன்னையே ஐயத்திற்குட்படுத்திக் கொள்கிறது.

இப்போது இந்தக் கேள்வி எழலாம், தலித் மக்களுக்கு ஏன் ராமனின் தேவை இல்லை? இதற்கு பதில் நேரடியாக தலித் மக்களின் கருத்தில் இணைந்திருக்கிறது. எனவே இதற்கான பதில் தலித்

சிந்தனையிலிருந்துதான் கிடைக்கும். தலித் எண்ணம், தலித் மக்களின் இருப்பு ஆகியவை சுயமரியாதை மற்றும் நிலைத்திருத்தல் ஆகியவற்றின் போராட்டம் பற்றிப் பேசுகிறது. போராட்டம் பிரச்சனைகளின் தீர்வுகளுக்காக நடத்தப் படுகிறது. பிரச்சனைகள் இந்த நிலம் சார்ந்தது. எனவே தலித்-சிந்தனை என்பது எதிர்கால இலக்குக்காக நிகழ் காலத்தில் வாதாடுகிறது. அது பிரச்சனைகளுக்கு சாமர்த்தியமாக அல்ல, விவாதத்துடனேயான முடிவை விரும்புகிறது. இது அரசியல் அமைப்புச் சட்ட வரைமுறைகளால் மட்டுமே முடியும். சாதிப் பாகுபாடு, பிறப்பால் உயர்ந்தவன் தாழ்ந்தவன் என்ற வேறுபாடு ஆகியவற்றை உண்டாகும் மத வரைவுகள் அரசியல் அமைப்புச் சட்டத்திற்கு எதிரானவை. ராமன் இந்து மதத்தின் மையத்திலிருந்து உருவாக்கப்பட்டவன். அதனால், அனைவரும் சமம் என்ற சமுதாய முடிவுக்கு ராமன் லட்சிய புருஷனும் ஆக முடியாது. பரலோகத்திற்கான பிரச்சனைகளுக்கு வேண்டுமானால் சமாதானமாக சொல்லலாம். ஆனால் மண்ணுக்கு அது ஏற்புடையதல்ல. அரசன் என்ற நிலையிலும் ராமன் ஒரு லட்சியவானாக நிறுவிக்கொள்ள முடியவில்லை. பின்னால் சொல்லப்பட்டிருக்கிறது - திரிசடை, பரம்பரையை விட்டு விலகி வந்தவளுக்கு அரசு அமைத்துக் கொடுக்க இயலாதவனாகிறான். அவளுடைய முடிவுக்கும் காரணமாகிறான். அரசியல் அமைப்பைக் கைப்பற்றாமல் ராமனுக்கு மரியாதை கொடுப்பது ஏற்புடையதல்ல. ராமனின் முடி மதிப்பிற்குரிய உத்தம ஆண் என்று அறியப் படுகிறது. ஸ்ரீமத் வால்மீகி ராமாயணத்தின் விளக்க நூல்களில் சொல்லப்பட்டிருக்கிறது. இதை எழுதிய வால்மீகி ராமனின் சமகாலத்தவர் என்று சொல்லப்பட்டிருக்கிறது. மொழியின் புலமையையும் அறிவையும் கொண்டு, இந்த நூலின் மொழியின் அடிப்படையில் ராமனின் காலத்தை ஏன் உறுதி செய்யவில்லை? இந்தக் கேள்வியைப் பற்றி கொஞ்சம் யோசிக்க வேண்டும். இந்தக் கேள்வி இந்தக் கட்டுரையின் கருப்பொருளாக இல்லை என்பதால் இதை இங்கேயே நிறுத்தி வைக்கிறேன். இங்கு முக்கியமான விவாதப் பொருளாக ராமனுக்கு அளிக்கப்படும் மதிப்பைப் பற்றியும், அதுவும் கூட சிறப்பாக, தலித் மக்களை முன்னிறுத்தி. எனவே மற்றவற்றையும் அப்படியே நிறுத்திவைக்கலாம்.

ராவணனை அழிப்பதற்காக விஷ்ணு, பகவான் ராமர் உருவத்தில் பிறப்பெடுத்தார் என்று சொல்லப்படுகிறது. இதே கருத்தில்தான் ராமனும் எல்லா செயலையும் செய்து முடிக்கிறார். இதை ராமனின் லீலை என்றும் சொல்கிறார்கள். ஒரு கேள்வி, வேண்டுமென்றே சொல்லாமல் விடப்படுகிறது. அதன் காரணமாகவே சமுதாய சட்டதிட்ட

ஏற்பாடுகளில் மிகப் பெரிய முலாம் பூசப்பட்டிருக்கிறது. அது என்னவெனில், நமது கடவுள்கள் அவதாரங்களின் மூலமாக அசுரர்களையும், ராட்சதர்களையும் கொன்றார்களே, அந்த மக்கள்-அவர்கள் யார்? அவர்களின் கலாச்சாரம், பண்பாடு, மொழி ஆகியவை என்ன? அவர்களை வேற்று இருப்புக்களாக ஏன் சொல்லவில்லை? இவைகளை எல்லாம் பற்றிய கேள்விகளை தலித் மக்கள் எழுப்பும் பொழுது, உயர்சாதியினருக்கு ஏன் கடினமாக இருக்கிறது? அதுதான் வியப்பாக உள்ளது. ஏன் அப்படி? விதி முறைகள், ஒழுக்கம் என்பதெல்லாம் ஒரு பக்க சார்பாக இருக்க முடியாது. எனவே இந்த கேள்விகளுக்கான பதில் கண்டிப்பாக தெரிய வேண்டி இருக்கிறது. நமது அவதாரங்கள் மரியாதை ஒழுக்கம் என்பதற்கான பொருள் என்றால், ராட்சஸர்களுக்கும் அசுரர்களுக்கும் ஆனது மட்டுமல்ல. அவைகள் பிராம்மணர் களுக்கும், தேவதைகளுக்கும் கூட அதே பொருளை உள்ளடக்கியதுதான். ராட்சஸர்களும் அசுரர்களும் இந்த மண்ணின் ஆதிமக்கள் என்பது தெளிவாகி விட்டால், பிராம்மணர்களால் இப்படிப்பட்ட வெறுப்பான பெயர் கொடுக்கப்பட்டவர்கள் எனில் நிச்சயமாக அவதாரம் என்று சொல்லப்படும் அனைத்துக் கருத்துக்களும் மாறிப் போகும்.

வால்மீகி ராமாயணத்தை ஆதாரமாகக் கொண்டு பார்க்கும்போது, ராமனின் குணங்களைப் பற்றிய சிறப்பான அம்சங்களை எடுத்துக் கொண்டு அதைப் பற்றிய ஆராய்ச்சி செய்தோம் எனில், எந்த இடத்தில் அசுரர்களைக் கொன்றாரோ அங்கு பரிதாபமான உதவியற்ற மனிதர்கள் முன்னால் தெரிகின்றனர். அல்லது மேலதிகமான கற்களைக் கையிலெடுத்துக் கொண்டும் அல்லது தன்னை மாயமாக மறைத்துக் கொள்ளும் வித்தை தெரிந்தவர்களும் இருக்கிறார்கள். இதில் தாடகை போன்ற பெண்களும், மாரீசன் சுபாஹூ மற்றும் சமுத்திரம் போன்ற ஆண் பாத்திரங்களும் இருக்கின்றனர். ஆயுதமற்ற பரிதாபமான மக்களைக் கொல்வது என்பது வீரர்க்குரிய மரியாதையான செயல்பாடாக இருக்க முடியாது. ‘மாயமாவது’ என்ற வித்தை கைவந்தவர்கள் இன்றைய காலத்தின் ‘கொரில்லா யுத்தம்‘ போன்றதாக இருக்க முடியும். எப்படி அடர்ந்த காட்டில் வசிக்கும் ஆர்வமற்ற விலங்கு தன்னை மறைத்துக் கொண்டு வாழ்வதைப் போல இருக்கலாம். இதில் சந்தேகப்பட வேண்டியதில்லை. வாலி மற்றும் ராவணன் என்ற இரு உண்மையான வீரர்கள் ராமனின் முன்பாக வருகிறார்கள். இருவருக்குமே அவர்களின் உடன் பிறப்பு அவர்களுக்கு எதிரி. ராமன் அவர்களை தனது நலனுக்காக பயன்படுத்திக் கொள்கிறார். இதற்கு பதிலாக வாலியை மறைந்திருந்து ஏமாற்றி கொல்கிறார். ‘போரிலும்

காதலிலும் எல்லாமே நியாயமானதுதான்' என்ற சொல்லை ஏற்றுக் கொண்டால் மரியாதை கொடுத்து, சிறந்த ஒழுக்கம் மிக்கதாக இதை எவ்வாறு ஏற்றுக் கொள்ள இயலும்? சீதையின் வெளியேற்றத்தைப் பற்றி சொல்லி ராமனின் மரியாதையைப்பற்றிக் கேள்வி எழுப்பினோம் எனில் கோபத்திற்கு ஆளாக நேரிடுகிறது. ஆனால் பதிவு செய்யப்பட்ட ஆதாரங்களை எப்படி இல்லாமல் ஆக்கமுடியும்? சீதையின் வெளியேற்றம் என்பதன் அடிப்படைக் காரணம், ராம ராவண போரின் முடிவுடனேயே உருவாகிறது. சீதையின் நடத்தையில் களங்கம் கற்பிப்பது, ராமன் அவளை தன்னுடையவள் என ஒப்புக் கொள்ள மறுக்கிறார். தாடகையை வதம்செய்யும் போது ராமன் அவளின் இரு தோள்களையும் வெட்டிக் களைகிறார். லட்சுமணனோ அவளின் காதையும் மூக்கையும் அறுத்தெறிகிறான். சூர்ப்பனகையைப் பற்றி சொல்லும் போது 'சுமித்ரையின் மகனே (இலக்குவா) க்ருரூரமான செயல்களை செய்யும் ஆரியர்கள் அல்லாதவர்களை எவ்விதமான கேலியும் செய்தல் கூடாது. பார்த்தாயா இப்போது சீதையின் உயிர் மிகவும் கடினத்துடன் தப்பியது.'

சூர்ப்பனகையைப் பற்றி விவாதிப்பதன் மூலம் நமக்குத் தெரியவருவது என்ன வென்றால், ராம ராவணப் போர் என்பது ஆரியர்கள் மற்றும் ஆரியரல்லாதோர் இடையே ஏற்பட்டது எனலாம். ஆனால், இதில் இந்த தந்திரமும் இணைந்திருக்கிறது. ராமனின் இந்தப் போருக்கு ஆரியர் அல்லாத இன மக்களின் உதவியும் எப்படி கிடைத்தது? நிறைய ஆராய்ந்து பதில் சொல்ல வேண்டிய இந்தக் கேள்வியை அப்படியே விட்டுவிடுகிறேன். கவனஈர்ப்புப் பெற வேண்டிய விஷயம் என்னவெனில், பெண்ணின் மூக்கையும், காதையும் அறுத்து அவளை குறையுடையவளாகச் செய்த ஒருவரை எப்படி மரியாதைக்குரியவரின் செயலாக சொல்ல முடியும்? எந்த சீதையின் மீதிருந்த காதலால், ராமன் சூர்ப்பனகைக்கு இந்த தண்டனையை வழங்கினானோ இதே போன்ற கடுமையான தண்டனையை சீதையின்மீது ஏன் நிறைவேற்றவில்லை? இது பெண்களுக்கு எதிரான ஆண் மனோபாவம் என்றாகாதா?

ராமன் இத்தனை துன்பங்களையும் தாங்கிக் கொண்டு எந்தப் பண்பாட்டைக் காக்க போர் புரிந்தானோ, அது உண்மையில் தலித் பண்பாட்டிற்கு எதிரான செயல். ஒருவேளை ராட்சசர்களையும் அசுரர்களையும் அழித்து ஆர்யப் பண்பாட்டை நிறுவுவதற்காக இயற்றப் பட்டதுதான் ராமாயணத்தின் நோக்கம் எனில், இந்தக் கேள்வி ஏமாற்று வேலை ஆகிறது. அதாவது ராமன் கற்பனைப் பாத்திரமா? அல்லது வரலாற்று ஆவணமா? இந்த நூல்களின் மூலம் தலித் மக்களின்

பண்பாட்டைக் கண்டடைவதுதான் தலித் மக்களின் லட்சியமாக இருக்க வேண்டும். தன்னுடைய அத்தனை குறைகளுடனும் கூட ராமன் கடவுளின் அவதாரம், மரியாதைக்குரிய உத்தமன் என்று எப்படி போற்றப்படுகிறான்? ராமன், தானே சமுதாயதிற்காக திசை காட்டுவதற்காக இவற்றை எழுத்துவடிவமாக ஆக்கவில்லை. ஆனால், ராவணனை அழித்தல் என்பதில் ராவணின் எழுத்து கிடைத்துள்ளது. ராமனிடம் உலகத்தைச் சார்ந்த பிரச்சனைகளுக்கான சமாதானம் ஏதும் இல்லை. மதம் மற்றும் மாற்றுலகம் (சொர்க்கம்) பற்றிய சிந்தனை என்னவோ கண்டிப்பாக இருக்கிறது. எனவே, மதத்தை அடிப்படையாகக் கொண்ட வாழ்க்கைமுறை மிகவும் தேவையானது என்று- அதாவது வேற்றுமை உணர்வு கொண்ட சமுதாய ஏற்பாடு என்பதை- ஏற்றுக் கொள்ளும் சார்பாகத்தான் உள்ளது.

இந்தியா ஒரு முதலாளித்துவத்துடன் கூடிய அரசியல் அமைப்புக்கொண்ட நாடு. அரசியல் அமைப்புச் சட்டத்தின் முன் அனைவருக்கும் சமஉரிமை என்று கொடுக்கப் பட்டிருக்கிறது. இது அம்பேத்கரின் கொடுப்பினையால்தான் இயன்றதாயிற்று. ராமனை லட்சிய புருஷனாக சொல்வது அரசியல் அமைப்புக்கு எதிரானது. ராமனின் வழி நடப்பதாகச் சொல்லும் அரசியல் அமைப்புக்களின் மீதும், அதன் திட்டங்களின் மீதும் நாம் கண்டிப்பாக கவனம் செலுத்த வேண்டும். எந்த தலித்இன மக்கள் ராமனின் செயல்களைப் போற்று கிறார்களோ அவர்களும் அரசியல் அமைப்புச் சட்டத்திற்கு எதிரானவர்கள். ஆனாலும் ராமனின் மீது பற்றும் ராமனின் செயல்களின்மீது சொந்த ஈடுபாடும் மட்டும் கொண்டு இருந்தார்கள் எனில் தடை ஏதும் இல்லை. ஆனால், அவர்களே இதை கொள்கையாக்கி அரசியல் அமைப்புடன் இணைத்து தலித் மக்களின் மீது திணிக்க முயற்சி செய்தால் அது தலித் கலகமாகும். அப்படிப்பட்ட, படித்த, கல்வி அறிவுபெற்ற, தன்னை மையமாகக் கொண்ட அரசியல் அமைப்பு சட்டத்திற்கு எதிரான மனநிலை கொண்ட சுகங்கள் அனுபவிக்க ஆசை கொண்ட, சுயத்தைக் கொன்ற தலித் மக்கள், உயர்சாதி மக்களின் வாயிலிருந்து உதிரும் சொற்களை திரும்பவும் சொல்லி செயல் வீரர்களை செயல் படுவதிலிருந்து தடை உண்டாக்கினாலோ, உயர்சாதி மக்களைப் பின்தொடரும்படி கட்டாயப் படுத்தினாலோ நாம் தலித் சிந்தனைகளைத் தடுப்பது அவர்களின் வேலை அல்ல என்பதை உணரவைக்க வேண்டும். இந்த நாட்டில் இருக்கும் ஒவ்வொரு குடிமகனின் பிரச்சனையையும் தீர்ப்பது அரசியல் அமைப்புச் சட்டத்தினால் மட்டுமே முடியும். அரசியல் அமைப்புச் சட்டத்தை ஒதுக்க முடியாது என்கிறபோது அம்பேத்கரை ஒதுக்குவது

எப்படி முடியும்? இதனால் தலித் மக்கள் மட்டும் என்றில்லை அனைவருக்குமே டாக்டர் அம்பேத்கார் தேவையானவர்தான்.

குறிப்பு நூல் பட்டியல்:

1. அம்பேத்கரும் சமுதாய நீதியும் ( பாகம் 1 வெளியீடு டைரக்டர் பப்ளிகேஷன் டிவிஷன், மினிஸ்ட்ரி ஆஃப் இன்ஃபர்மேஷன் அண்ட் பிராட்காஸ்டிங் , கவர்மெண்ட் ஆஃப் இந்தியா, பாட்டியாலா ஹவுஸ், நியூ டெல்லி-110001, ஆண்டு 1994, பக் 40.

2. பாபா சாகேப் அம்பேத்கர் சம்பூர்ண வாங்க்மய (பகுதி 10) கலயாண் மந்த்ராலய், பாரத் சர்கார், ஆண்டு 1996, (ஆமுக் கதன்).

3. தைனிக் ஹிந்துஸ்தான், வராணசி, தேதி 25-6-2007.

4. அதுவே தேதி- 24-9 2007.

5. தைனிக் ‘அமர் ஜ்வாலா’ வராணசி, தேதி- 13-9-2007

6. தைனிக் ஜாக்ரண் வராணசி, தேதி 01-12-1998.

7. உக்த க்ரமாங்க் 5.

8. ‘தனிக் ஜாக்ரண்’ வராணசி, தேதி 30-10-2007.

9. தைனிக் ஹிந்துஸ்தான் வராணசி, தேதி 14-9-2007.

10. தைனிக் ஜாக்ரண் வராணசி, தேதி 01-12-1998.

11. ராமசேது கா தத்யான்வேஷன், மூல்சந்த் சோனாகர்,

சமயாந்தர், ஜுலை 07.

12. அதுவே .

13. அதுவே .

14. உக்த கிரமாங்க்-5.

15. ஸ்ரீமத் வால்மீகி ராமாயண் உத்தர் காண்ட் 93|17. மற்றும் 96|18.

16. ஸ்ரீமத் வால்மீகி ராமாயண் யுத்த காண்ட் ஸ்ர்க 112.

17. ஸ்ரீமத் வால்மீகி ராமாயண் பால காண்ட் 26|17.

18. ஸ்ரீமத் வால்மீகி ராமாயண் அரண்ய காண்ட் 18|21.

19. ஸ்ரீமத் வால்மீகி ராமாயண், அரண்ய காண்ட் 18|19.

# அம்பேத்கரின் காலப் பொருத்தம் இன்னமும் அதிகரிக்கும்

-கிரண் பர்மன்

பொருளாதார வல்லுனர் பேராசிரியர் கிரண் பர்மன் அவர்களுடன் அம்பேத்கரின் பொருளாதாரப் பார்வை பற்றிய கலந்துரையாட ஹிந்தியில் ஆர்யகல்ப சார்பில் நடைபெற்றது. அதில் சில முக்கியப் பகுதிகள் கீழே கொடுக்கப்பட்டிருக்கின்றன.

**கேள்வி:** அம்பேத்கரை நீங்கள் எவ்விதத்தில் பார்க்கிறீர்கள்**?**

கிரண் பர்மன்: பாபா சாகேப் அம்பேத்கர் அவர்களை நான் நாட்டின் தலைவராகப் பார்க்கிறேன். அவருடைய உருவம் என் மனதில் ஒளி பொருந்தியதாக இருக்கிறது. சுதந்திரப் போராட்டத்தில் அவரின் பங்களிப்பு மிகப் பெரியது. அவர் நம் நாட்டின் சட்டத்தை வடிவமைத்தவர். அவர் இந்தியாவின் எதிர்கால நாயகன் என நான் மிகவும் மதிக்கிறேன். ஆனால், அடிப்படையில் அவர் ஒரு சமூக சீர்திருத்தவாதி. அதையும் விடவும் அவர் ஒரு பொருளாதார வல்லுனர்.

**கேள்வி:** பொருளாதார வல்லுனராக அவரைப் பலபேர் அறிந்ததில்லை**.** எனவே அதுபற்றி இன்னமும் கொஞ்சம் விரிவாகப் பேசலாமா**?**

கி.ப. பாபா சாகேப் அம்பேத்கரை ஒரு பொருளாதார வல்லுனராக அறிந்தவர்கள் குறைவுதான் என்று சொல்வதை நான் ஒப்புக்கொள்ள மாட்டேன். அவரின் வாழ்க்கையின் தொடக்கத்திலிருந்து அறிந்தவர்களுக்கு அவர் ஒரு பொருளாதார வல்லுனர் என்பது நன்கு தெரியும். அவர் கொலம்பியா பல்கலைக் கழகம் மற்றும் லண்டன் ஸ்கூல் ஆஃப் எகனாமிக்ஸில் பொருளாதாரத்தில் பட்டம் பெற்றிருக்கிறார். அவர் முனைவர் பட்டம் பெற பொருளாதாரத்தில் எடுத்துக் கொண்ட தலைப்பு, ‘த எவல்யூஷன் ஆஃப் ப்ரொவின்ஷியல் பைனான்ஸ் இன் பிரிட்டிஷ் இந்தியா’ என்பதுதான். இந்த ஆராய்ச்சியை அவர் 1927-ல் வெளியிட்டிருக்கலாம். இந்த ஆய்வின் மூலமாக, ஆங்கிலேயர்களின் பொருளாதார சட்டதிட்டங்கள் பிரிட்டிஷ் மக்களின் நலனுக்கானது என்பதுதான். இதில் அவர் தற்கால வரிவிதிப்பு முறைகளின் விளக்கம் கொடுத்திருக்கிறார்.

**கேள்வி:** அம்பேத்கரின் இந்த பொருளாதார கணிப்பு எந்த அளவிற்கு

முக்கியத்துவம் வாய்ந்தது?

கி.ப.: நான் அக்காலகட்டத்தை மனதில் இருத்தி அவரின் செயல்கள் மகத்துவம் நிறைந்தவை என்று கூறுகிறேன். அவர் தனது ஆய்வின் கருப்பொருளாக தொழில் மற்றும் விவசாயத்தை முன் நிறுத்தினார். விவசாய வளர்ச்சி ஏன் தடுக்கப்படுகிறது என்பதை அடிப்படையாகக் கொண்டு அவர் ஆய்வு செய்தார். இதற்கு அவர் நிலவரியைக் குறிப்புணர்த்தினார். கடுமையான எல்லை வரிகளும் உள் உற்பத்தி வரிகளும் இரண்டுமே தொழில் துறையை முடக்கும். அவரின் இந்த ஆய்வும் முடிவும் மிகவும் முக்யத்துவம் வாய்ந்தவை. 1927ஆம் ஆண்டுக்கும் முன்னதாகவே அவரின் 'ப்ராப்ளம் ஆஃப் த் ருபீ' என்ற நூல் வெளியாயிற்று. இந்த நூலில் அவர் இந்தியாவின் உற்பத்தியாளர்கள் மற்றும் ஏற்றுமதி யாளர்களின் லாபம் நஷடம் ரூபாயின் மதிப்புடன் எப்படி இணைந்திருக்கிறது எனபதை எடுத்துரைத்தார். இதில் அவர் பிரிட்டிஷ்காரர்களின் பணஅளவையும் ஆராய்ந்திருக்கிறார். ரூபாயின் மதிப்பு வீழ்ச்சி அடையும் போது இந்தியாவின் வியாபாரம் பல்கிப் பெருகுகிறது.

கேள்வி: அம்பேத்கரின் அரசு தொடர்பான பொது உடமைக் கொள்கை என்பது என்ன?

கி.ப.: பொருளாதாரத்தில் சமனற்ற நிலையும், பங்கீட்டு முறையில் சமனற்ற நிலையுமே சமுதாயத்தில் ஏற்றத்தாழ்வுக்கு முக்கியமான காரணம் என அம்பேத்கர் எண்ணினார். அவர் ஒரு பொருளாதார வல்லுனர். அவர் அரசின் தலையீடு இல்லாமல் பங்கீட்டு முறையில் உள்ள குறைபாடுகளைக் களைய முடியாது என்று எண்ணினார். சமனற்ற, ஏற்றத் தாழ்வு கொண்ட பொருளாதார வாழ்வு அரசின் பெரும் கவலையாக மாறக்கூடும். தற்போது நடைமுறையில் இருக்கும் உழைப்பாளர்களுக்குக் குறைவான பங்கும், உழைக்காதவர்களுக்கு அதிகமான பங்கும் கிடைக்கிறது. எனவே, உழைப்பாளிகள் மிகுந்த ஏழ்மை நிலையில் இருக்கின்றனர். அரசியல் அமைப்புச் சட்டத்தின்படி எல்லோருக்கும் ஒரு ஓட்டு என்ற உரிமையை அளித்து அனைவரையும் சம நிலையில் நிறுத்தி இருக்கிறது. ஆனால், பொருளாதார நிலையில் ஏற்றத்தாழ்வு நிலவுகிறது. அவர் பொருளாதார வல்லுனராக இருந்ததினால்தான் இந்த உள்முரண் கொண்ட கட்டமைப்பைப் பற்றி உணர்கிறார்.

அரசின் பொதுஉடமைக் கொள்கைதான் பொதுஉடமைக் கொள்கையாக இருக்க முடியும் என்பதை பொருளாதார வரலாறு

அறிந்தவர்கள் கண்டிப்பாக தெரிந்து கொண்டிருப்பார்கள். 1848-ஆம் ஆண்டு நடந்த பிரெஞ்சுப் புரட்சிக்குப் பின் அது நடைமுறையாயிற்று. பாபா சாகெப் பிரெஞ்சுப் புரட்சியினால் மிகவும் தூண்டப்பெற்றார். அவர் இந்திய சுதந்திரத்தை இந்தப் புரட்சியுடன் அதன் லட்சியத்துடன் இணைத்துப் பார்த்தாட். அரசின் பொது உடமைக் கொள்கை, அதன் சிந்தனை ஓட்டம் என்பதிலிருந்துதான் மாற்ற இயலும் . பத்தொன்பதாம் நூற்றாண்டின் இறுதியில் ஜெர்மனியில் ஏற்பட்ட பெரும் புரட்சியின் மூலமாக அரசே சமுதாயச் சீர்திருத்தத்தைப் பரிந்துரைத்தது. இந்த அடிப்படையில்தான் அந்தப் புரட்சி கட்டி எழுப்பப்பட்டது. தனி நபர் சொத்துக்களை அபகரிக்கும் நோக்கம் கொண்டதல்ல.

அரசின் பொது உடமைக் கொள்கையைப் புரிந்து கொள்ள ஜோஹன் காரல் ரோட்பர்ட்ஸ் என்ற பொருளாதார வல்லுனரைப் பற்றி இப்போது சொல்லப் போகிறேன். தேவையை நிறைவு செய்ய அயராத உழைப்புடன் கூடிய உற்பத்திதான் அவசியம். நாட்டின் முன்னேற்றத்திற்காக இணைந்த உழைப்பு அவசியமாகிறது. எனவே உற்பத்தியில் நிச்சயத்த அளவை எட்ட அனைவரும் இணைந்து தொடர்ந்து உழைக்க வேண்டும் என்பார். பிறகு அவர் மிகவும் முதன்மையான விஷயம் ஒன்றைக் கூறுகிறார். உற்பத்தி நியாயமான முறையில் பங்கீடு செய்யப்பட வேண்டும். பொருளாதார நிபுணரான அவரின் கூற்று சந்தர்ப்பத்திற்கு தகுந்தாற்போல சமுதாயம் தானே மாறக் கூடியது. சந்தர்ப்பத்திற்குத் தகுந்தாற்போல அரசின் தலையீடும் அவசியம். ரோட் பர்ட்ஸ் சொல்லுவது என்னவெனில், அரசின் தலையீடு இல்லாமல் இது நிறைவேற முடியாது. அவர் மேலும் சொல்கிறார், சமுதாயத்தில் சக்தி மிகுந்த பிரிவு ஒன்று இருக்கிறது. இதன் இரண்டிற்கும் இடையில் அரசின் தலையீடு இல்லையெனில் ஒருவர் மற்றொருவரைச் சுரண்டுவார். இதேபோல அவர் சுதந்திரப் பொருளாதாரக் கொள்கையையும் குறை சொல்கிறார். இந்தக் கருத்து நாட்டிற்குத் தேவையானது.

பாபா சாகேப் அம்பேத்கரின் கணிப்புப்படி இந்த அரசு பொதுஉடமைக் கொள்கை சாத்தியமான ஒன்றுதான். அவர் இயல்பானவராக எண்ணுகிறார். அரசு பொதுஉடமைக் கொள்கையை அவர் கொள்கை நடைமுறையில் காண்கிறார். அவரின் அரசு பொதுஉடமைக் கொள்கை, அடிப்படை சமத்துவத்தை உறுதி செய்கிறது. சமுதாயத்தில் பொருளாதார சமத்துவம் ஏற்பட வெண்டும் என்பதுதான் அவரின் கருத்து. இது பற்றிய கவலைகள் அவரை அடிக்கடி அலைக்கழித்தன. அரசு, தனி நபர் தலைமையிலிருந்து விடுபட்டு, ஜனநாயகத்தை

அடிப்படையாகக் கொண்டு சட்ட சபையின் மூலமாகவும் சட்டத்தின் மூலமாகவும் நடைபெற வேண்டும் என விரும்பினார். அவர் சமுதாய பொது உடமைக் கொள்கையை அரசின் மூலமாகக் கொண்டு வர முடியும் என்றும் நம்பினார்.

கேள்வி: உலகமயமாக்கல், தாராள மயமாக்கல், புதிய பொருளாதாரக் கொள்கை ஆகியவற்றில் அரசு பொது உடமைக் கொள்கையை எப்படி ஆய்வுக்கு உட்படுத்த முடியும்?

கி.ப: புதிய பொருளாதாரக் கொள்கையினால் அரசு பலவீனம் அடைந்து வருகிறது. சாதியின் தனிமனித வழிபாடு அரசின் மீது தாக்கத்தை உண்டாக்குகிறது. உலகமயமாக்கல் கொள்கையினால் மனிதர்களிடையே குழப்பமும், போட்டியும் அதிகரிக்கிறது. விவசாயிகளின் தற்கொலை, நெசவாளர்களின் தற்கொலை, உழைப்பாளர்களின் துன்பம் ஆகியவற்றையும் கணக்கில் கொண்டு ஆராய வேண்டும். ஆனால் என்ன செய்வது? அதுதான் துன்பம். அரசின் பலமே தேய்ந்து கொண்டிருக்கும் போது அரசின் பொது உடமைக் கொள்கையை எங்கிருந்து கனவு காண முடியும்?அரசின் நிலையே ஆட்டம் கண்டுகொண்டு அபாய நிலையில் இருக்கிறது.

கேள்வி: அம்பேதக்ருக்கு இந்த அரசின் சாத்ய எல்லைகள் புரியவில்லையா?

கி.ப.: பாபா சாகேப் அம்பேத்கரின் ஆய்வு ஆழமானது. பரந்து விரிந்தது. அவர் மனித மதிப்பீடுகளுக்கு முன்னுரிமை கொடுத்தவர். நீதியின்பால் இருப்பவர். சட்டத்திற்கு முரணான, நியாயமற்ற நிலையில் செயற்படுவதைத் தவறாகக் கருதுபவர். அந்தக் காலகட்டத்தில், உலக இன்பங்களைத் துறக்க வேண்டும் என்ற முழகத்தை மறுத்தவர். அவர் பொருளாதாரக் வல்லுனர். இதன் வழியில் வாழ்க்கையின் இயல்பை, யதார்த்தத்தை விளக்கிக் கொண்டிருந்தார். அவருக்கு நவீன தொழில்முறைப் பொருளாதாரம் பிடித்திருந்தது. இந்த தளத்தில் அவர் நேருவைப் போல யோசித்தார் எனலாம். அரசின் சாத்திய எல்லைகளை அவர் அறிந்திருந்தார். இப்படித்தான் என்னால் சொல்ல இயலும்.

கேள்வி: இந்த பொருளாதார முறை பொதுவுடமைக் கொள்கையின் பக்கம் இட்டுச் செல்லுமா?

கி.ப: நமது பொருளாதாரக் கட்டமைப்பில் முதலாளித்துவத்திற்கு நிறைய இடம் இருக்கிறது. இது மேற்கத்திய கொள்கையைப் பின்பற்றியது. இந்த பொருளாதரக் கொள்கை, சமுதாயப்

பொருளாதாரத்தை நோக்கி இணையும் என்று எனக்குத் தோன்றவில்லை. அம்பேத்கர் ஜனநாயகத்தை சுதந்திரம், சமநிலை என்ற உருவில் கண்டார். முதலாளித்துவம், பொதுஉடமைவாதம் என இரண்டுமே அவரவர் தம் ஆய்வுக்கு ஏற்ப ஏற்றுக் கொள்கின்றனர். சுதந்திரம் என்ற பறையை முதலாளித்துவம் கொட்டுகிறது. பொதுவுடமைவாதம் சமநிலை என்ற முழக்கத்தை ஒலிக்கிறது. உலகின் பொருளாதாரக் கொள்கைகளைப் பார்த்துவிட்டு முதலாளித்துவம் சுதந்திரம் கொடுக்காது. இன்றிருக்கும் இந்திய ஏற்பாட்டில் இன்னமும் சிறப்பான வாழ்க்கையை கொடுப்பதற்கான முயற்சிகள் மேற்கொள்ளப்படுகின்றன. அந்தக் கட்டமைப்புகள் வெற்றிபெரும் வரை நாம் இதைத்தான் சொல்ல இயலும்.

கேள்வி**:** அம்பேத்கர் இப்போது எவ்வளவு தூரம் காலப் பொருத்தம் கொண்டவர்**?**

கி.ப: அம்பேத்கரின் காலப்பொருத்தம் இப்பொழுதாதான் இன்னமும் அதிகரிக்கும். அவர் முழுமையான பண்பாட்டு ஆய்வாளர். அவருடைய இந்திய பாரம்பரியத்தின் தேடல், மற்ற ஆய்வாளர்களிடமிருந்து மாறுபட்டது. மார்க்சீயவாதத்தில் அவருக்கு இருந்த ஈடுபாடு கொஞ்சநஞ்சமல்ல. அவர் அதைத் தனது வேரிலிருந்து உருவாக்க விரும்பினார். அவரின் முடிவுகளை இன்னமும் ஆழமாக, தீவிரமாக சிந்திக்க வேண்டிய தேவை இருக்கிறது. அவருடைய கருத்துக்களுக்கும் எல்லை இருக்கலாம். ஆனால், அவரின் நேர்மையை நாம் சந்தேகிக்க இயலாது. அவர் சுரண்டலற்ற பண்பாடு கொண்ட நாடு வேண்டும் என விரும்பினார். அதற்காக அவர் போராடினார். சுரண்டலின் தன்மைகளை ஆய்வு செய்தார், எடுத்துரைத்தார்.

# இந்திய சுதந்திரப் போராட்டமும் டாக்டர் அம்பேத்கரும்

-பிரேம் குமார் மணி

டாக்டர் பீமாராவ் அம்பேத்கரைப் பற்றி, அவரின் பல தோற்றங்களைப் பற்றி விவாதம் செய்யப்படுகிறது. ஆனால், அவரை இந்திய சுதந்திரப் போராட்ட வீரர் என்றும் சிலர் நினைவில் கொள்வர். பொதுவாக, இந்திய அரசியல் சாசனத்தை வடிவமைத்ததில்-தலித்களின் தலைவர் என்ற தளத்திலும், அவரைச் சொல்லமுடியும். ஒரு தரமான எழுத்தாளராகவும் பன்முகம் கொண்டவராகவும் அறிவு ஜீவியாகவும் என சிறப்பம்சங்கள் அவருக்கு உண்டு. அவரைப் பற்றிய பேச்சுக்கள் இருந்துகொண்டே இருக்கும். அவரின் சுதந்திரப் போராட்டம் குறித்து இதுவரை எந்த விவாதமும் எழவில்லை என்றே எண்ணுகிறேன். நாம் இந்த விஷயத்தை ஒரு விவாதமாக எடுத்துக்கொள்ளும் முன்பாக, இதைப் பற்றிய சில தெளிவுகளை ஏற்படுத்திக்கொள்ள வேண்டும். சுதந்திரம் என்பதன் பொருள் என்ன? இந்திய சுதந்திரப் போராட்டம் என்பதில் சுதந்திரம் என்பதற்குப் பொருள் விடுதலை அல்லது ‘லிபரேஷன்’. அது ஆங்கிலேயரின் ஆட்சியிலிருந்து என்பதாக இருந்தது. விடுதலை என்பதன் பொருள் ஆங்கிலேயர்களிடமிருந்து மீள்தல். ஆங்கிலேயரின் உரிமையை வேரோடு பிடுங்கி எறிதல் எனப்படுவதற்கான செயற்பாடுதான் இந்திய சுதந்திரப் போராட்டம். புரட்சியாளர்கள் இதை ஆயுதம் ஏந்திய செயற்பாடாகவும் கொண்டு நிறுவ முயன்றனர். இந்திய மக்களின் மனதில் ஒரு மூலையில் இன்னும் இதற்கான கட்டாயம் இருப்பதாக எண்ணம் உள்ளது. இன்றும்கூடப் பலர் காந்திஜீயைவிடவும் பகத்சிங்கிற்கும், சுபாஷ் சந்திர போஸுக்கும் அதிக மரியாதை கொடுகிறார்கள். ஆங்கிலேயர்களின் பிடியிலிருந்து விடுதலை என்ற பொருள் கொண்ட மக்கள்தான் இதுபோன்ற எண்ணத்தில் இருக்கின்றனர்.

ஆனால், சுதந்திரம் என்பதன் பொருள் இதுதானா? இதுமட்டுந்தானா? நாம் முதலில் அம்பேத்கரின் எண்ணங்களைத் தெரிந்து கொள்ளலாம். இருபத்து ஐந்து, நவம்பர் 1949ஆம் ஆண்டு. அரசியல் அமைப்புச் சட்டத்தின் மூன்றாவது பதிவின் மீது விவாதம் நடந்து கொண்டிருகிறது. அதற்கு பதிலளிக்கும்போது அவர், ‘நாம் நமது அரசியல்

மக்களாட்சியை, சமூக மக்களாட்சியாகவும் செயற்படுத்த வேண்டும். சமூக மக்களாட்சியின் அடிப்படை அமையாத மக்களாட்சி வெறும் அரசியல் மக்களாட்சி. அது நிலையானதாக இருக்காது. சமுதாய மக்களாட்சி என்றால் என்ன? சுதந்திரம், சமத்துவம், சகோதரத்துவம் என்பதற்கு மரியாதை கொடுக்கும் வாழ்க்கைமுறையே ஆகும். சுதந்திரம், சமத்துவம், சகோதரத்துவம் மூன்றும் ஒன்றாக இணைந்திருப்பது. தனித்தனியானது கிடையாது. இவை இணைந்து கொடுக்கும் பொருள்தான் சமுதாய மக்களாட்சி. இதில் ஒன்று மற்றொன்றிலிருந்து விடுபட்டாலும் மக்களாட்சி என்பதன் பொருளிழந்துபோகும்.'

மேற்கூறிய எடுத்துக்காட்டின் மூலமாக அம்பேத்கரின் சுதந்திரம் பற்றிய எண்ணத்தின் துளியை நாம் அறிய முடிகிறது. அவர் அரசியல் விடுதலையை சமூக விடுதலையுடன் இணைத்துப் பார்த்தவர். சுதந்திரத்துடன் சமுதாயத்தையும் சகோதரத்துவத்தையும் இணைத்துப் பார்ப்பது பிரெஞ்சுப் புரட்சியின் கோஷத்துடன் இணைந்தது. அம்பேத்கர் இந்திய சுதந்திரப் போராட்டத்தை பிரெஞ்சுப் புரட்சியுடன் இணைத்து அதே லட்சியத்துடன் அதே உயரத்தில் வைத்துப் பார்க்கிறார்.

இந்திய சுதந்திரப் போராட்டத்தை முன்மொழிந்தவர்கள் முஸ்லீம்கள். அவர்கள்தான் ஆங்கிலேயர்களால் கொஞ்சகாலம் முன்பாகத்தான் தங்களது அதிகாரத்தை இழந்தவர்கள். அவர்கள் உயர்ந்த ஜாதி இந்துக்களாயிருந்த முஸ்லீம்கள். ஆங்கிலேயர் இந்த நாட்டிற்குள் நுழைவதற்கு முன்னால் இந்தியாவின் அதிகமான நிலப்பகுதி முஸ்லீம்களின் அரசாட்சியின் கீழ்தான் இருந்தது. சில ஹிந்து அரசர்களும் இருந்தனர். மக்கள்தொகை அதிகமாயிருந்த இந்து மக்களுடன் முஸ்லீம் அரசர்களுக்கு பண்பாட்டுப் பிளவு ஏற்பட்டது. அதன் பலனை ஆங்கிலேயர் தமதாக்கிக் கொண்டனர். வங்காளத்தில் முஸ்லீம்களின் வீழ்ச்சியை ஜாதி ஹிந்துக்கள் 'நன்றாக் வேண்டும்' என்றே கொண்டனர். ராஜா ராம்மோஹன்ராய், பங்கிம் சந்திரர் ஆகியோரின் எண்ணங்களில் இதைக்காணமுடியும். மஹாராஷ்ட்ராவின் ஒரு பகுதியின் தலைவர்களின் ஆட்சியை ஆங்கிலேயர் அகற்றினர். பிராம்மணர்கள் அல்லாத ஹிந்துத் தலைவர்களுடன் முஸ்லீம்களுக்குப் பண்பாட்டுப் பிளவு ஏற்பட்டது. தலைவர்களின் உரையில் ஜோதிராவ் கோவிந்தராவ் புலே ஆங்கிலேயர் நல்லவர் என்றார். புலேயினுடைய எண்ணங்களும் பங்கிம் சந்திரரின் கருத்துகளும் ஏறக்குறைய ஒன்றுபோலவே இருந்தன. புலே பிராம்மணர்களை வெறுத்தார். பங்கிம் சந்திரர் முஸ்லீம்களை வெறுத்தார். ஒடுக்கப் பட்ட மக்கள் கூட்டமாக

ஆங்கிலேயரை எதிர்த்து நிற்கமுடியும் என்னும் கருத்து பொது மக்களிடையே இருந்தது. அப்படியேதான் நிகழவும் செய்தது. எந்தப் பண்பாட்டுப் பிளவை மேலெடுத்தோமோ அது ஆங்கிலேயர்களுக்கு எதிராகவும் எழுந்தது. இன்னமும் அதிகமாக இந்தியர்களுக்கு ஆங்கிலேயர்களுடன் பண்பட்டுப் பிளவு ஏற்பட்டதால் முஸ்லீம் மக்கள் ஹிந்துக்கள் பக்கம் நெருக்கமானார்கள். 1857 இல் ஏற்பட்ட நெருக்கமானது 1930 வரை நீடித்தது. முஸ்லீம் மக்களுக்கு ஒரு தெளிவு பிறக்கத் தொடங்கியது. ஆங்கிலேயர் இங்கிருந்து சென்றபிறகு மக்களாட்சி ஏற்படும்போது அதில் பெரும்பான்மையாக முஸ்லீம்களுக்கு ஆட்சி அதிகாரம் கிடைக்காது. சுதந்திரம் என்பது தங்களை இரண்டாம் குடிமகனாக ஆக்கிவிடும் என்ற புரிதல் ஏற்படத்தொடங்கியது. இந்த உணர்வே அவர்களை 'தனிநாடு' என்ற முடிவிற்கு ஊக்குவித்தது. பாகிஸ்தான் பிறந்தது. இது ஒரு இயல்பான பக்கவிளைவாகும்.

ஆனால், இந்திய மேட்டுக்குடிமக்கள் (பாகிஸ்தான் பிரிந்த பிறகு இப்போது ஹிந்துமத மேட்டுக்குடி மக்கள் அல்லது உயர்ஜாதியினரின் கூட்டம் என்பதுதான் இதன் பொருள்.) இதை சொல்ல விரும்பினர். இந்திய வரலாற்றில் தாம் கொடுக்கும் விளக்கமே சரியானது என்று நிறுவ விரும்பினர். அவர்களின் விளக்கம் சரியானதாக இருந்தால் அதை ஒப்புக்கொள்வதில் என்ன தயக்கம் வரப்போகிறது? ஆனால், அவர்களின் விளக்கம் குறுகலான கண்ணோட்டம் (மாலைக்கண்பார்வை) கொண்டதாக தொலைதூரப்பார்வைக் குறையுடன் இருந்தது. உண்மையிலேயே சுதந்திரப் போராட்ட வரலாறு என்பது ஆங்கிலேயரை எதிர்த்து போராட்டம் நடத்தியதாக மட்டுமே பதிவு செய்யப்பட்டிருக்கிறது. உண்மையான வரலாறு இன்மேல்தான் எழுதப்படவேண்டும்.

டாக்டர் அம்பேத்கர் ஆரம்பமுதலே இந்தியாவின் சமூக அரசியல் விதிமுறைகளை வேறுகோணத்தில் பார்த்திருக்கிறார். அவர் ஆங்கிலேயரின் ஆட்சியின் நன்மை-தீமைகளை மிக ஆழமாக ஆராய்ந்திருக்கிறார். புலேவை தன் குருவாகக் கொண்டிருந்தாலும் அம்பேத்கர் ஆங்கிலேயரை புலேவைப்போல அப்படியே வழிமொழியவில்லை. திலகரைப்போல ஆங்கிலேய எதிர்ப்பு என்னும் கொடுஞ்சினத்தைக் கொள்ளவுமில்லை. அம்பேத்கர் அவரயும் மறுத்தார். திலகர் முன்மொழிந்த நாடு என்பது பிராம்மணவாத சார்புடையது. குறுகிய எல்லை கொண்டது. காந்தியும் அதைத்தான் முன்னெடுச்சென்றார். எனவே அம்பேத்கர் அவரை எதிர்த்தார்.

அம்பேத்கரைப் பொறுத்தவரை சுதந்திரப் போராட்டம் ஒரு மேலடுக்கு மட்டுமே. 1927 ஆம் ஆண்டு சவ்தார் நீர் போராட்டமே அவரின் முதல் சமூகப் போராட்டமாகும். அது சமுதாயத்தை எதிர்த்து தங்கள் விடுதலையை முன்னிறுத்தித் செய்த போராட்டம். மஹாராஷ்டிரத்தில் உள்ள மஹாட் என்னும் இடத்தில் சவ்தார் என்ற குளத்தின் நீரை தலித் மக்கள் குடிக்க அனுமதி மறுப்பு. ஆனால் விலங்குகள் கூட அங்கு நீரருந்தும் 1927ஆம் ஆண்டு மார்ச் மாதம் 19ஆம் நாளில் ஏறக்குறைய ஐயாயிரம் தலித் மக்களுடன் சென்று குளத்தின் நீரைப் பருகினார். இக்குளத்தை அனைவருக்குமானது என்று மாற்றினார். அப்போது அவர் மூன்று சூளுரைகள் செய்தார்.

1-. என் வாழ்க்கையில் இனி அசைவம் இல்லை

2-. எச்சில் சோற்றை ஏற்பது இல்லை.

3-. ஏற்றத் தாழ்வு என்ற கற்பனையை மனத்திலிருந்து எடுத்தெறிந்து உயர்ந்தஜாதி மக்களைப் போலவே உடை உடுத்துவது.

அவர் அங்கு குழுமியிருந்த மக்களிடம், “இந்த சவ்தார் குளத்தின் நீரை அருந்தாவிட்டால் எங்கள் ஏக்கம் தீராது என்பதற்காக அருந்தவில்லை. எல்லோரையும்போல நாங்களும் மனிதர்கள்தான் என்று எடுத்துச்சொல்லவே குடித்தோம். இந்தக்கூட்டம் சமத்துவப் போராட்டத்துக்காக அழைக்கப்பட்டது.” என்றும் கூறினார். சவ்தார் போராட்டத்தை பழனைவாதிகள் தடை செய்ய விரும்பினார்கள்.போராட்டக்காரர்களின் மீது தாக்குதல் நடத்தப்பட்டது. ஆனால், கடைசியில் அம்பேத்கருக்கு வெற்றிகிட்டியது. சுதந்திரத்திற்கான அவருடைய போராட்டம் ஆரம்பம் ஆகிவிட்டது. அதுவே பின்னாட்களில் ஆலய நுழைவுப் போராட்டம், மனுஸ்மிருதி எரிப்புப் போராட்டம் என முன்னே முன்னே சென்றது.

டாக்டர் அம்பேத்கரின் சுதந்திரப் போராட்டம் என்பது காந்தியின் தலைமையில் நடத்தப்படும் போராட்டத்தைப் பின்தொடர்வது என்பதல்ல. அதற்கு இணையானது. காந்தியின் சுதந்திரப் போராட்டத்தை விடவும் இன்னும் ஆழமானது. 1936ஆம் ஆண்டு சாதியப் பிரிவுகளை அழிக்க அவர் குரல் கொடுத்தார். சுதந்திரப் போராட்டத்தைத் தவிர்த்து சாதீயப் பிரிவுகளை எதிர்த்துக் குரல் கொடுப்பது என்பது வெளிப்படையாக அதுவரை நிகழவில்லை. உலகம் முழுவதும் தேசீயவாதம் என்பதைவிட இந்தியாவின் தேசியவாதம் பலவீனமாக இருந்தது. இதற்கு முக்கிய காரணம் இங்கு வசிக்கும் மக்களிடையே ஒற்றுமையான எண்ணமுமில்லை ‘நமது’ என்னும்

சமுதாயக் குரலும் இல்லை. பிராம்மணா-தலித்-முஸ்லீம்-ஹிந்து என்பது தனித்தனி சுயநலமாக இருந்தது. ஒன்றுபோல இல்லை. முஸ்லீம்களிடையேயும் கிருஸ்துவர்களிடையேயும் கூட வேறு வேறு விதமான சாதிப்பிரிவு இருந்தது. இது போன்ற சாதிப்பிரிவுகள் என்ற குறைபாட்டோடு இருக்கும்போது எப்படி வலுவான தேசியம் வளரமுடியும். நமது தேசியத் தலைவர்கள் இந்தச்சிக்கலைப் புரிந்து கொள்ளவில்லை. அம்பேத்கர் இதை ஆரம்பத்திலிருந்தே உணர்ந்திருந்தார்.

1932ஆம் ஆண்டு வட்ட மேஜை மாநாட்டில் அம்பேத்கர் தலித் மக்களுக்காக தனியான தேர்தல் நடத்த ஒப்புக்கொண்டபோது காந்தி பெரும் அதிர்ச்சிக்கு ஆளானார். புனேவிலும் அதற்கு அக்கம் பக்கத்திலும் நடந்த நிகழ்ச்சிகள் பற்றி இன்னமும் ஆராயப்படவேண்டியவை மீதமிருக்கின்றன. தேசீயத் தலைவர்கள் இதனை நன்கு அறிந்திருக்கிறார்கள் என்றும் சொன்னார். இந்த நிகழ்வுதான் காந்தியை காங்கிரசின் அரசியலிலிருந்து விலகி தலித் போராட்டத்தில் இறங்கத் தூண்டுதலாயிருந்தது(காந்தியின் சொற்களில் ஹரிஜன்). இது காந்தியின் தனிப்பட்ட விடுதலை. வெகுநாட்களாக அம்பேத்கர் சொல்லிவந்த விஷயத்தை காந்தி இப்போதுதான் ஒப்புக்கொண்டுள்ளார். பேச்சுவார்த்தையின்போது தலித் போராட்டம் காந்தியின் போராட்டப் பாதையிலேயே செல்ல முடிவு செய்தது. இது அம்பேத்கரின் கருத்துக்களாயே தூண்டப்பட்டது. காங்கிரஸின் முக்கியத் தலைவர்கள் இதை ஒப்புக் கொள்வதற்கு வெட்கம் அடைந்தனர். ஆனால், அம்பேத்கர் காந்தியை பண்பாட்டு நோக்கிலிருந்து விடுவித்தவர் என்பதை நாம் புரிந்துகொள்லலாம். அம்பேத்கர் மட்டும் இல்லாமல் இருந்திருந்தால் காந்தி ஆங்கிலேயரை எதிர்க்கும் தலைவராகவே இருந்துவிட்டிருப்பார்.

அம்பேத்கர் சுதந்திரத்தின் உணர்வை புத்தர், கபீர், புலே ஆகியோரிடமிருந்து பெற்றார். மனிதனின் விடுதலை பொது ஜனங்களின் விடுதலை. அதனுடைய வேர் பிரஞ்சுப் புரட்சியைப் போன்றது. சகோதரத்துவம், விடுதலை ஆகியவற்றின் பேரொலி. அமெரிக்காவின் சுதந்திரப் போராட்டத்திலிருந்தும் இங்கிலாந்தின் பார்லிமென்ட் வளர்ச்சியும் அவருக்கு நிறையக் கற்றுத்தந்தன. ஐரோப்பாவின் ரெனயசான் இயக்கத்தை இந்தியாவின் தளத்தில் வைத்து அவர் பார்க்க முயன்றார். மார்க்ஸ்சின் இந்தியாவைப் பற்றிய குறிப்புகளையும் அவர் ஆழ ஆராய்ந்தார். மார்க்ஸின் இந்த குறிப்பு சம்பந்தமாகவும் ஆராய்ந்தார். அதாவது கிழக்கு நாடுகளின் எளிய

உற்பத்தி என்பது சமுதாயத்திற்கு எப்படியான சிக்கலை உருவாக்கியது என்றும் ஆராய்ந்தார். மார்க்ஸ் இந்தியாவிற்கு ஆங்கிலேயர்களின் வருகையைப் பற்றி கருத்து சொன்னதையும், ஆங்கிலேயர்களின் வரவு இந்திய வரலாற்றின் ஒரு தூண்டுகோலான சாதனை என்றும் ஒப்புக்கொண்டார். அம்பேத்கருக்கும் இந்த அனைத்துப் பார்வைகளும் இருந்தன. அவர் முழுமையாக எல்லாவற்றையும் அணுக எண்ணினார்.

இந்தியாவின் பெரும்பான்மை ஹிந்து முஸ்லீம்களைப் போல அதில் உரிமை பாராட்ட எந்தவித அவசரமும் படவில்லை. இந்தியாவின் நதிகளையும் மலைகளையும் விடவும் இந்திய மக்கள் அவருக்கு முக்கியமானவர்கள். அவர்களின் விடுதலைதான் அனைத்துக்கும் முன்னதாக வேண்டும்.. மற்றவர்களிடமிருந்து அவர் இந்தத் தளத்தில்தான் மாறுபட்டிருந்தார். இந்தியாவின் மேல்தட்டு மக்கள் கூட்டம் -அவர்களில் ஹிந்துக்கள், முஸ்லீம்கள் இருசாராரும் இருந்தனர்- தங்கள் தங்கள் மதம் சார்ந்த பண்பாட்டின் சார்பாளராகவே இருந்தனர். அதனால் இன்றுவரை சமுதாய அடிமைத்தனம் ஏதோ ஒரு வடிவில் இந்தியாவில் இருந்துகொண்டே இருக்கிறது. இந்த மக்கள் கூட்டம் தேசிய போராட்டத்துக்கு விளக்கம் அளிக்கும்போது கீழ்த்தட்டு மக்களின் குரலை மந்தமாக்க முயல்கிறது. இப்படி இல்லாவிட்டால் அவர்களின் பெருமிதத்திற்கு சவால் வருகிறது.

சுதந்திரப் போராட்டதில் ஆங்கிலேயர்களை மையமாக வைக்க இன்னுமொரு சுயநலமும் இருக்கிறது. அதனால் இவ்வாறு விளக்கம் அளிக்கப்பட்டு உள்ளது. அதாவது, ஆதிக்க வாதத்தை எதிர்ப்பதை மையமாக்கி இருக்கிறது. சமுதாயத்தில் ஒடுக்கப்பட்ட மக்கள் கூட்டம் இந்தக் கொடுமைகளை எதிர்த்துப் பேசத் தொடங்கும்போதும், தங்களின் அடிமைத் தளைகள் விடுவிக்கப்படவேண்டும் என்று விருப்பப்படும்போதும் அதை அராஜகவாதம் என்று சொல்கிறார்கள். சுதந்திரப் போராட்டத்திற்குப் பிறகு உடனேயே தெலிங்கானாவில் விவசாயிகளின் புரட்சி வலுவாக ஒடுக்கப்பட்டது. இந்தியாவின் மேல்தட்டு மக்களும் அவர்களின் கூட்டத்தினரும் காவல்துறையின் வலிமையைக் கொண்டு தலித் மக்களின், பிற்படுத்தப்பட்ட மக்களின் போராட்டத்தை நசுக்கினார்கள். இந்த அளவிற்கு அடக்குமுறை ஆங்கிலேயரின் ஆட்சிக்காலத்தில்கூட இருக்கவில்லை. இந்தக் கூட்டத்தினரால் சுதந்திரப் போராட்டம் என்பது தங்களுக்கு சாதகமானது என்று பொருள் கொள்ளப்பட்டது.

பிராம்மணர்களிடம் இத்தனை ஆழ்ந்த நிரம்பிய அறிவு இருக்கிறது. அதற்கான பாரம்பரியமும் இருக்கிறது. அவர்களிடமிருந்து ஒரு வால்டர்

ஏன் உருவாகவில்லை? என அம்பேத்கர் வினவுவார். வால்டர் பிரஞ்சு புரட்சியை வடிவமைத்து உருவாக்கிய சிந்தனையாளர், எழுத்தாளர். அவரே பாதிரியாரின் பரம்பரையில் பிறந்தவர். ஆனால் பாதிரிமார்களின் வெளியேற்றத்துக்கு எதிராகக் குரல்கொடுத்தவர். மற்றவர்களின் சுதந்திரத்துடன் தன்னையும் விடுவித்துக்கொண்டவர் அவர் என்றும் சொல்லலாம். பால் பரேரே சொல்லுவார், ஒரு எஜமான் தனது அடிமையை விடுவிக்கும்போது அந்த அடிமை மனிதனாகிறான். இதன் விளைவால் முதலாளிக்கும் மனிதத்தன்மை உண்டாகிறது. அம்பேத்கர் பிராம்மணர்கள் தன்னுடைய போராட்டத்துக்குத் தோள்கொடுத்தால் அவர்களுக்கும் மனிதத்தன்மை உண்டாகும் என்று விரும்பினார். ஆனால் அப்படி எதுவும் நிகழவில்லை. அம்பேத்கருக்கு பிராம்மணர்கள் மீது கோபம் அதிகரிக்க இதுதான் காரணம்.

அம்பேத்கரால் தான் விரும்பியவாறு அரசியல் சமுதாயக் கட்டமைப்பை உருவாக்க முடியவில்லை. ஆனால், அரசியல் சட்டத்தை உருவாக்கியதன் மூலமாகத் தனது எண்ணங்களை சட்டத்தின் ஒரு பங்காகச் செய்தார். இதில் அவர் கண்டிப்பாக வெற்றியும் பெற்றார். இந்திய தேசியக் கொடியில் தேசத்தின் சின்னமாக சாரநாத் தூண் சக்கரத்தின் மீது மாறுபட்ட உருவமும், தேசியக்கொடியின் நடுவில் அசோக சக்கரத்தையும் பொறிக்க பிரதம மந்திரி நேருவை அவர் தயார் செய்து வைத்திருந்தார். அம்பேத்கர் அந்தக் குழுவில் இல்லாமல் போயிருந்தால் வேறு ஏதேதோ நடந்திருக்கலாம். ஜாதி ஹிந்துக்களின் தலைவர்கல் ஸ்வதிக் போன்ற சின்னங்களைக்கூட தேசீயக் கொடியில் இடம்பெறச் செய்திருக்கலாம். தனது இறுதிக் காலத்தில் ஹிந்து மதத்திலிருந்து புத்த மதத்தைப் பின்பற்றுவதற்கும் காரணங்கள் இருக்கலாம். இதுபோல அம்பேத்கர் மனிதனின் பெருமை, அவனது சுதந்திரம் ஆகியவற்றிற்காக தன் வாழ்நாள் முழுவதும் போராடிக்கொண்டே இருந்தார். ருஷ்ய எழுத்தாளர் செகாவின் சிறுகதையான “த பெட்-பந்தயம்” -ன் கருவை அவர் ஆழமாகப் புரிந்து கொண்டிருக்கலாம். மனிதர்கள் தங்கள் மகிமையின் மீது நம்பிக்கை அற்றவர்களாகத்தான் இருப்பார்கள். ஆவர்கள் தங்களின் விடுதலையின் மீது நம்பிக்கை வைப்பதில்லை. மனிதர்களின் மகிமைகளுக்காக செய்யப்படும் போராட்டமே மனித விடுதலைக்கான போராட்டமே ஆகும்.


Knox e_Library


Click Here
Join Now

# தற்கால ஹிந்தி கவிதையும் தலித் பிரக்ஞையும்

- ஜயப்ரகாஷ் கர்தம்

தலித் பிரக்ஞை அல்லது தலித் ஆய்வு தற்கால ஹிந்தி கவிதை உலகின் மையப்புள்ளி. மையம் என்று ஏற்றுக் கொள்ளாவிட்டாலும் கூட எல்லாவற்றையும் விட சிறப்பான விஷயமாக உள்ளது. தலித் கவிதைகள், ஹிந்திக் கவிதை உலகை ஒரு புதிய வார்ப்பில் இட்டு இருக்கிறது. அக்கவிதைகளே புதிய போக்குகளையும் புதிய பொருள்களையும் முதன்மைப்படுத்தி அவற்றை உயிருள்ளதாக செய்தும் இருக்கிறது. தலித் கவிதைகள் கருப்பொருள் மற்றும் உருவம் இரண்டையும் தன் பார்வையில் உள்ளடக்கி, கவிதை உலகில் புதிய பாதையை உருவாக்கி உள்ளது. அதனால் ஹிந்தி கவிதை உலகிற்கு ஒரு புதிய வரவு கிட்டியிருக்கிறது. முன்காலத்தில் சமுதாயத்தின் ஒரு சாதியினர் மட்டுமே கவிதைகள் எழுதி வந்தனர். அவர்களே கல்வி கற்றவர்களாக இருந்தனர். கேட்டும் சொல்லியும் வந்தனர். தலித் கவிதைகள் சமுதாயத்தில் மிகவும் ஒடுக்கப்பட்ட, பின்தங்கிய மக்களையும் சென்றடைகின்றன. அவர்களின் இருப்பை உணர்த்தி, அறிமுகப்படுத்தி அவர்களை மாற்றத்திற்கு உள்ளாக்கும் எழுச்சியையும் ஏற்படுத்தி இருக்கிறது. தலித் கவிதைகள் சமுதாயத்தின் உணர்வெழுச்சி என்ற குளத்தில் அலையை எழுப்பி சலனமுறும் வேலையை செய்திருக்கிறது. இந்த மையப்புள்ளியை எந்த சமுதாயத்திற்கான மாறுதலுக்கான பிரக்ஞைக்கான மையப்புள்ளியாகவும் சொல்லமுடியும். எனவே, தலித் ஆய்வு, தற்காலக் கவிதைகளில் பொருள் பொதிந்ததாயும் தவிர்க்க இயலாததாயும் ஆகிவிட்டது. தலித் கவிதைகளை விட்டுவிட்டு சமகால கவிதைகளைப் பற்றிய எந்த ஒரு பேச்சும் எழுத்தும் நிறைவற்றதாகவே இருக்கும். எனவே இந்தக் கட்டுரை தலித் கவிதைகளை மையமாகக் கொண்டே எழுதப்பட்டிருக்கிறது.

தலித் மக்களைப் புரிந்து கொள்ளாமல் தலித் கவிதைகளைப் புரிந்து கொள்ள இயலாது. தலித்துக்களை பற்றிய பார்வை இலக்கிய படைப்பாளிகளுக்கு வெவ்வேறாக, அவரவர் பார்வையில் இருக்கிறது. இடதுசாரி இலக்கியவாதிகளின் பார்வையில் தலித் என்பதற்கு 'அனைத்தையும் இழந்த' என்ற பொருளில் இருக்கிறது. ஆனால் வலதுசாரி இலக்கியவாதிகளின் பார்வையில் தலித் என்பது 'ஏழை' என்ற பொருளில் இருக்கிறது. அதாவது பொருளாதார நிலையில்

ஏமாற்றப்பட்டும் சுரண்டப்பட்டும் எவர் இருக்கிறார்களோ அவர்கள் தலித். இரண்டுவகை இலக்கிய வாதிகளுமே தலித் சம்பந்தப்பட்ட எண்ணத்தில் சாதி என்பது முக்கியமானது என்று கருதவில்லை. ஆனால், சாதிப்பாகுபாடு காரணமாகவும் சமுதாயத்தில் ஒரு பெரிய வர்க்கம் சமுதாயத்திலும், பொருளாதாரத்திலும் கல்வி அறிவிலும் அரசியலும், மதத்திலும் பண்பாட்டிலும் எல்லா மட்டத்திலும் எல்லா விதத்திலும் புறந்தள்ளப்பட்டு, சுரண்டப்பட்டு வேதனைப்பட்டு, தீண்டாமைக்கு ஆளாகி அடிமைகளாகவும் கீழ்மட்ட மக்களாகவும் ஆக்கப்பட்டிருக்கிறார்கள். இது ஒரு சாதிய சமுதாயம். சமுதாயத்தினால் கீழ்நிலையில் தள்ளப் பட்டிருக்கும் சாதிய மக்கள் அந்த அளவிற்கு அவர்கள் ஏமாற்றப்பட்டும், சுரண்டப்பட்டும் அழுத்தி வைக்கப்பட்டும் இருக்கிறார்கள். இவர்களின் பொருளாதார நிலையும் சமுதாய நிலைகளால் பாதிக்கப்படைகிறது. இதை சொல்ல வேண்டிய தேவையே இல்லை. சாதியப்பிரிவும் சுரண்டலுமே அனைத்திற்கும் பெரிய முக்கியமான காரணம் என்பது சொல்லாமலேயே புரியும். சாதியப் பாகுபாடுகளில் இந்த உண்மையை மறுத்தோ அல்லது அவற்றைப் புறமொதுக்கிவிட்டோ தலித் என்ற சொல்லின் பொருளை, அதன் வேதனையை உணர முடியாது. சமகால ஹிந்தி கவிதைகளில் தலித் பிரக்ஞையைப் பற்றிய குரல் தலித் மக்களால் எழுதிய கவிதைகளிலேயே காணப்படுவது போல தலித் அல்லாத கவிஞர்களின் படைப்பிலும் இந்தக் குரல் ஏறக்குறைய புறமொதுக்கப்பட்டதாகவே இருக்கிறது என்பதும் இதே காரணத்தினால் தானோ?

‘இலக்கியம் அனுபவத்தின் வெளிப்பாடு. கவிஞன் முதலில் பிரிவினால் துயரப்படுகிறான். பிறகு துயரப்பெருமூச்சால் எழுகிறது கவிதை’. கவிஞர் சுமித்ரானாந்தன் பந்த் சொல்லும் இந்தச் சொற்கள் வேதனையை நமக்குக் குறிப்புணர்த்துகிறது. அல்லது இந்த வரிகளின்படி கவிதை வேதனை அல்லது வலிகளிலிருந்து அதன் அடி ஆழத்திலிருந்து உருவாகிறது. எனவே நல்ல அல்லது பொருள் நிறைந்த கவிதை வலிமிகுந்த கணத்தினை அல்லது வலியையே சொல்லும் கவிதையே ஆகும். எத்தனைகெத்தனை தீவிரமாகவும் ஆழத்தோடும் கவிதை அதைச் சொல்லுகிறதோ அத்தனைக்கத்தனை அது எழுச்சிமிக்க கவிதையாகும். கவிதையின் உருவத்தில் வலி சொல் மட்டுமல்ல அது உண்மையின் வெளிப்பாடு. அவை தலித் கவிதைகளில் பசை போல ஒட்டிக் கொண்டு இருக்கிறது.

தலித் மக்களின் கவிதை வலியிலிருந்து உருவாகிறது. ஏனெனில், ஆண்டாண்டு காலமாக தலித்மக்கள் வலியை மட்டுமே

சகித்திருக்கிறார்கள். வலியினை மட்டுமே அனுபவித்திருக்கிறார்கள். வலி, வேதனையைத் தவிர வேறு ஏதும் அவர்களுக்குக் கிடைப்ப தில்லை. தலித் மக்களின் கவிதைகளில் வேதனையின் வெளிப்பாடே முதன்மையானது .வலியின் உருவத்தில் தலித் கவிஞன் தன் வேதனையின் அனுபவத்தை வெளிப்படுத்துகிறான். அது படிப்பவரிடமும் அதே வேதனையை உருவாக்குகிறது.

ஒவ்வொரு தலித் கவிஞனும், எப்போதாவது ஏதாவது உருவத்தில் சாதியின் அநியாயம், அவமானம், புறமொதுக்குதல் ஆகியவற்றின் விஷக் கொடுக்கின் தீண்டுதலுக்கு ஆளாகி இருப்பான். அனுபவித்திருப்பான். வலியுடன் அவனுடைய பிறப்பு தொடங்குகிறது. பிறந்தது முதலே அவன் ஒடுக்கப்பட்ட ஜாதியைச் சார்ந்தவன், ஒதுக்கப்பட வேண்டியவன் என புரிந்து கொள்ளப்படுகிறான். சாதிய வேறுபாடு, புறமொதுக்குதல், தீண்டாமை ஆகியவற்றின் பலிப் பொருளாகிறான். இந்த நியாயமில்லாத நிலையும், மனிதத்தன்மையற்றதும் வெறுக்கப்பட வேண்டியவை. தலித்தின் அனுபவம் வலியின் அனுபவமாகும். வலி, வேதனையைத் தவிர வேறு எதுவும் அவர்களுக்குக் கிடைத்ததில்லை. இந்த வேதனை அவர்களிடம் நிரந்தரமாக நிலை கொண்டுவிடுகிறது.

இந்த வேதனைகளே அவர்களுடைய கவிதைகளில் கருப் பொருளாகிறது. எனவே தலித் கவிஞர்களின் மனத்தில் சாதி மறுப்பும், கலகமும் நிறைந்திருக்கிறது. இது மிகவும் யதார்த்தமானது. இதை இப்படிக் கூட சொல்லலாம். சாதி மறுப்பு தலித் கவிதைகளின் முக்கியப் பாடுபொருள் என்றும் சொல்லலாம். சாதியை ஆதாரமாகக் கொண்டு எல்லா வகைகளிலும் தீவிரமான சொற்களுடன் குறிப்பிட்ட காலத்தில் பழிவாங்கும் செயல் தலித் மக்களால் செய்யப்படுகிறது. காலத்தின் அழுத்தம் அல்லது மற்ற காரணங்களினால் சாதிய பழிவாங்கும் இந்தச் சொற்கள் தீவிரமாகவோ அல்லது மங்கியோ ஒலிக்கும். அது வேறு விஷயம். மத்திய காலத்தில் ‘சந்த்’ கவிஞர்களின் குரல்களில் இதை மிகத் தெளிவாகவும் கூர்மையாகவும் கேட்க முடிகிறது.

கபீரும் ரபிதாசும் இடைக் காலத்தில் மிகப் பெரிய சந்த் கவிஞர்கள். அவர்கள் சாதியை மறுத்து இவற்றிற்கு எதிராக பலத்த குரல் எழுப்பி இருக்கின்றனர். கபீர் ‘சந்நியாசிகளின் சாதியைக் கேட்காதீர்கள்’ என்றும், ரபிதாஸ் ‘பிறப்பினால் ஒடுக்கப்பட்டவன் ஆக மாட்டான்’ என்றும் சொல்லியிருக்கிறார்கள். இந்த இரண்டு கவிஞர்களுமே சாதிக்கு அல்ல செயலுக்கே முதன்மையிடம் கொடுக்க வேண்டும் என்று அழுத்தமாக கூறுகின்றனர். ஆனால், இந்திய சமுதாயத்தின் கசப்பான

உண்மை என்னவெனில் இங்கு சாதியே முதன்மையிடத்தில் இருக்கிறது. செயல் பின்னுக்குத் தள்ளப்பட்டு விடுகிறது. சாதியின் அடிப்படையிலேயே மரியாதையும், மதிப்பும் பெறும் சாதி சார்ந்த மக்கள் சாதியை எதிர்க்காமல் சாதியைப் பற்றி பெருமிதம் கொள்கிறார்கள். மேலும் தலித் மக்களை வெறுக்கவும், எதிர்க்கவும், அவமானம் செய்யவும், தீண்டத்தகாதவர்கள் என சொல்லிக் கொண்டும் இருக்கிறார்கள். தலித் கவிதைகளின் இதே வெளிப்பாடு இந்த பத்தியில் திடமாக இருக்கிறது.

இந்த தேசத்தில் நான்

எங்கு வசித்தாலும்

மனிதர்கள் என்னை

பெயரிட்டு அறிவதில்லை

சாதியின் பெயரால்

அறிந்து கொள்ளுகின்றனர்

சாதியைப் பள்ளி ஆக்குகின்றனர்.

மல்கான்சிங் கின் இந்தக் கவிதை ('சுனோ ப்ராம்மண்' -கேள் பிராம்மணனே -பக் 20) சாதியின் நச்சுக்கடியால் சாதியின் பாதிப்பால் தலித் மக்கள் எத்தனை அவமானங்களை அனுபவித்துக் கொண்டிருக்கிறார்கள் என்றும், அவர்கள் மனதில் சாதியைப் பற்றி எண்ணம் எத்தனை வெறுப்பு மிக்கதாயிருக்கிறது என்றும் சொல்லுகின்றன. சாதியின் மீது தலித் மக்களின் வெறுப்பை ஜெயபிரகாஷ் வீலவான் தன் கவிதையில் இப்படி சொல்கிறார்-

சாதி மதப் பற்றுள்ளவர்கள்

திடகாத்திரமான உடலுள்ள

மார்பெலும்பிலிருந்து

நச்சுப் பால் அருந்தி

மறுப்பற்று

தன் பிச்சைப் பாத்திரத்தை

நிரப்பும் பிசாசுகள்,

நம் நாட்டின் சாதிப் பாகுபாடு.

சுரண்டப்படும், பாதிக்கப்படும் மக்களைப் பற்றியும் அவர்களின் துன்பம் பற்றியும் வேதனை, போராட்டம் ஆகியவற்றைப் பற்றியும் தலித் அல்லாத பல கவிஞர்களும் எழுதியிருக்கிறார்கள். ஆனால் அப்படி எழுதியவர்களின் கவிதைகளில் கழிவிரக்கமும், தலித் மக்களின் மீது கருணையும், பரிவும் வெளிப்பட்டிருக்கிறதே தவிர, அதை மேலெடுத்துச் செல்ல முடியவில்லை. அவர்கள் தலித் மக்களின் மீது அனுதாபம் கொண்டு இருக்கின்றனர். சார்பாக இல்லை. ஒரு பக்கம் அவர்கள் தலித் மக்களின் மீது கருணையும் இரக்கமும் வெளிப்படுத்துகிறார்கள், இன்னொரு பக்கம் தலித் மக்களின் ஒடுக்கப்பட்ட நிலைக்கும், தீயபழக்கத்திற்கும் மூலகாரணமான சாதிப் பாகுபாட்டை எதாவது ஒரு வகையில் அனுசரித்துக் கொண்டும் செல்கின்றனர். அல்லது அதைப்பற்றி வாயே திறக்காமல் மௌனமாகவே இருக்கின்றனர். .தலித் மக்களைப் பற்றிய அவர்களின் பார்வை சக்தியுள்ள செயலாற்றும் திறமை கொண்ட மாறுதல்களை உள்ளடக்கியதாக இல்லாமல் முட்டாள்தனமாக உள்ளது. சாதிப் பாகுபாடுகளை ஏற்றுக் கொள்வது அல்லது சாதி, மதப் பாகுபாடுகளை எதிர்த்துக் குரல் கொடுக்க வேண்டிய நேரத்தில் குரல் கொடுக்காமல் மௌனமாக இருப்பவர்களை ஒருபோதும் தலித் மக்களின் சார்பாக உள்ளவர்களாக ஏற்க முடியாது. தலித் மக்களாக இல்லாதவர்களின் தலித் மக்களின் மீது காட்டும் பரிவு எதற்கும் உதவாதது. அவர்களும் தலித் மக்களின் வேதனையையும் வலியையும் அனுபவிக்காத வரை அது எதற்கும் உதவாது. எனவே, தலித் கவிஞர்களுக்கு தலித் மக்களின் மீது பொய்யான அனுதாபம் காட்டும் தலித் அல்லாத கவிஞர்களைப் பார்த்து

‘இருந்துபார்

ஓரிரண்டு நாட்களாவது

தீண்டத்தகாதவனாக’

சூர்யகாந்த் திரிபாடி ‘நிராலா’வின் பிரபலமான கவிதை ‘அவன் பாறையை உடைக்கிறான்’ .அதில் அவர் உழைப்பாளி மக்களின் வாழ்க்கையையும், அவர்களின் வேதனையை, வலியை போராட்டத்தை ஈடு இணையற்ற பதிவாக வெளிப்படுத்தி இருக்கிறார். ஆனால், ஒரு உழைப்பாளிக்கும் தலித்திற்கும் வேறுபாடு உண்டு. அதிகமான தலித் மக்கள் உழைப்பாளியாக இருக்கிறார்கள். எனவே தலித் உழைப்பாளி யாகலாம். ஆனால் உழைப்பாளி தலித்தாக இருக்க வேண்டிய அவசியம் இல்லை. உழைப்பவர்கள் மத்தியிலும் சாதிப் பாகுபாடு இருக்கிறது. உழைப்பாளிகளாக அவர்கள் இருந்தாலும் கூட. தனது சாதி, மதம்

ஆகியவற்றையும் இணைத்துக் கொண்டுதான் வாழ்கிறார்கள். தலித் உழைப்பாளி என்ற சொல் நியாயமற்றது. பாதிதான் இதில் உண்மை. முழு உண்மை கிடையாது. தலித் மக்களின் வாழ்க்கையின் முழுதான உண்மை, பொருளாதாரப் பின்தங்கிய நிலை, சுரண்டல் இவற்றுடன் கூடவே சாதிய வர்ண பாகுபாடு, புறமொதுக்குதல், அவமானம், இவற்றுடனும் கூட தீண்டாமையும் சேர்ந்தது ஆகும். சாதி, தலித் மக்களின் முதன்மையான பிரச்சனை ஆகும். சாதியின் பெயரைச் சொல்லியே இவர்களுக்கு உழைப்பாளர் பணியும் கிடைக்காமல் போகிறது. பல இடங்களில் இவர்களை மற்ற சாதி மக்களைப் போன்று இயந்திரங்களின் உற்பத்தித் துறையில் வேலைக்கு அமர்த்தாமல், சுத்தம்செய்தல் போன்ற அழுக்கு நிறைந்த வேலைகளுக்கே அமர்த்தப்படுகிறார்கள். சாதி என்ற பெயரில் முன்னிருக்கும் பெரிய திடமான தடுப்பு சுவர் இவர்களின் பாதையில் எப்போதும் குறுக்கிடுகிறது. இது இல்லை எனில் அவர்களும் மற்றவர்களைப் போன்றே முன்னேற்றமும் வளர்ச்சியும் தரும் வேலைகளைப் பெறமுடியும். தலித் அல்லாத கவிஞர்களால் இந்த சாதியப் பாகுபாட்டின் முழு உண்மை புரிந்து கொள்ளப்படுவதில்லை. அவர்கள் சாதி, வர்ண பாகுபாடுகளை மதம்போல ஒப்புக்கொள்ளும், ஏற்றுக்கொள்ளும் மேற்சாதி ஹிந்து சமுதாயத்தின் மீதும் எந்தவிதமான கோபத்தையும் வெளிப்படுத்துவதில்லை. இந்தப் பாகுபாட்டை, அதன் ஏற்பாட்டைப் புறமொதுக்குவதில்லை அல்லது இந்த வேறுபாடுகளுக்கு அடிப்படைக் காரணமான பிரம்மா,ஈஸ்வர அல்லது பரமாத்மாவையோ மறுப்பதும் இல்லை. மாறாக அவர்கள், தலித் மக்களை ஈஸ்வரன் மீது நம்பிக்கை வைக்கவும். அவற்றை பின்பற்றி வாழவும் தூண்டியும், கற்பித்தும் தருகிறார்கள்.

தலித் மக்களின் வாழ்க்கையை எப்படி மேம்படுத்தலாம் என்பது பற்றிய சிறப்பான எண்ணப்பரிமாற்றம் செய்யாமல், அவர்கள் மீது அனுதாபமும், கருணையும், பற்றும் காட்டுகின்றனர்.

தலித் மக்களின் மீது காட்டும் கருணை என்பது, தலித் மக்களின் மீது அனுதாபத்தை வெளிப்படுத்தவது என்பது- இத்தகைய வெளிப்பாடு உண்மையான இதயத்திலிருந்து உருவாகவது. ஆனால், ஒரு கவிஞன் சாதி, சமயம், வர்ணம் ஆகியவற்றின் ஏற்பாட்டை ஒப்புக்கொண்டும், அதன் வழி நடந்து கொண்டும், அதைக்காப்பாற்றிக் கொண்டும் இருக்கும் கவிதைகளும், கவிஞர்களும் சமுதாயத்தில் அல்லது கோட்பாடுகளின் எதிர்ப்பைத் தெரிவிக்காத கவிஞர்களின் கவிதைகளும் தலித் மக்களுக்கு எந்தவிதத்திலும் உதவாது. வர்ண, சாதி

பாகுபாடுகளை அப்படியே இருத்திக் கொண்டு தலித் மக்களின் மீது அவர்களால் எப்படிக் கருணைகாட்ட முடியும்? இது அவர்களுக் குள்ளேயான கேள்வி.

இலக்கியங்களில் சாதி, வர்ண பாகுபாடுகளை அழித் தொழிப்பதற்கு பதிலாக அவற்றின் மீது அழுத்தம் கொடுத்து கேள்வி எழுப்பும் வேலையை தலித் மக்களின் கவிதைகள் எடுத்து செய்திருக்கின்றன. தலித் மக்களின் கவிதைகள் சாதி, வர்ணப் பாகுபாடுகளை நாசமாக்கும் வேலையைச் செய்யவில்லைதான். ஆனால் அதன் முளையை கண்டிப்பாக அசைத்து இருக்கிறது. பகௌல் ராச்சந்திர சதுர்வேதியின் தலித் கவிதைகள் சாதிப் பாகுபாடுகளை நடுநடுங்கச் செய்யும். அவை சுரண்டல் என்ற பனிக் கட்டியை உருகி நதியாக ஓடவிடும் அளவிற்கு வெப்பம் கொண்டவை. சாதியையும் வர்க்கத்தையும் நசித்தொழிக்கும் வேலையை செய்து ஒரு சமமான தளத்தைக் கொண்ட சமுதாயத்தின் புதிய கட்டிடத்தை எழுப்பச் செய்யும் வாஸ்து கலை என்று சொல்கிறார்கள்.

சுமித்ரா நந்தன் பந்த்திற்கு கிராமம் மிகவும் பிடித்தமானது. அவர் கிராமிய வாழ்க்கை எத்தனை அற்புதம் என்கிறார். ஆனால் தலித் கவிஞர்களுக்கு இப்படி ஏதும் கிராமத்தில் தெரிவதில்லை. அவற்றை தாங்கள் புகழ்ந்து பாட வேண்டும் என்றும் தோன்றுவதுமில்லை. தலித் மக்கள் மீதான சுரண்டலுக்கும் ஒடுக்கப் படுதலுக்குமான தொழிற் சாலைதான் கிராமம் என்பது. அங்கு ஒவ்வொரு எட்டிலும் தலித் மக்களுக்கு வெறுப்பும், அவமானமும், வேதனையும், தீண்டாமையும் என நச்சுக்கடிதான் கிடைக்கிறது. தலித் மக்கள் நிரந்தரமான பயத்தோடும் பதற்றத்தோடும்தான் வாழ்ந்து கொண்டிருக்கிறார்கள். எந்தக் கணம் தன்மீது குற்றம் சுமத்தப்படுமோ, கொடுமையின் ஆபத்து விழுமோ என்ற நிரந்தர சந்தேகத்தால் பீடிக்கப்பட்டு இருக்கிறான். இந்த சந்தேகமானது அவனை இயல்பாக இருக்க விடுவதில்லை. எனவே தலித் கவிஞன்

இந்த நரமாமிசம் உண்ணும்

கிராமத்தில் இருக்க

எனக்குப் பயமாக இருக்கிறது

இப்போது முதலாளியின் வீட்டில்

செம்மறி ஆடு அலறலாம்

நான் பாதி மலம் கழிக்கையில்

எழுப்பப்படலாம்

இப்போது இப்போதுதான்

மாளிகை மிரட்டப்படலாம்

நான் கூலியில்லாமல் வேலை செய்ய

பிடித்துப் போடப்படலாம்

இப்போது இப்போதுதான்

கூப்பிடப்படலாம் நான்

சத்தமாக இருமிய குற்றத்திற்காக

பின்புறமாகக் கட்டப்படலாம்

முதலில் கைகள் இழுத்துக்கட்டப்பட்டுத்

தொங்கவிடப்படுவேன்

கொள்ளைக்காரன் என

தலைகீழாய் கம்பிகளுக்கிடையில்

ஆயுள் முழுவதும் அழுகிக்

கொண்டிருப்பேன்

(சுனோ பிராம்மண்-பக்- 99)

தலித் மக்களுக்கு தனதென்று சொல்லிக்கொள்ளும்படி கிராமத்தில் எதுவுமில்லை. கிராமத்தைப் பற்றிப் பெருமிதம் கொள்ளத் தெருக்கள், சந்துகள், மயானம் எதன் மீதும் அவன் தன்னுடையதென்று கொள்ள ஏதுமில்லை. டாக்டர் சுக்பீர் சிங் தனது பிரபலமான -வாக்கு மூலம்- என்ற கவிதையில் தலித் மக்களின் இருப்பை ஓவியமாக்கிச் சொல்லி இருக்கிறார்.

வா என்னுடைய கிராமத்திற்கு

உன்னுடைய நிலத்திற்கு

மூச்சு முட்டும் சுவாசத்தோடு

வளரவேண்டி இருக்கிறது

தனித்தனியாய்

தட்டுத் தடுமாறி அடியெடுத்து வைத்து

செல்ல வேண்டியிருக்கிறது

தனித்தனியாக

இறந்த பிறகும் கூட

எரிக்க வேண்டியிருக்கிறது

தனித்தனியாக.

இது கிராமத்தின் நிலை மட்டும் கிடையாது. நகரங்களிலும், பெரு நகரங்களிலும், வசிப்பிடங்களிலும் கூட தலித்துக்கள் ஒதுக்கி வைக்கப் பட்ட சமுதாயமாக வசிக்கிறார்கள். தலித், நாட்டின் எந்த மூலையில் வசித்தாலும் அவர்கள் சாதி என்னும் பேரரசின் கீழ் இருக்கிறார்கள். சாதி என்ற பேரரசில் தலித் மக்களுக்கு தனதென்று ஏதும் இல்லை. எனவே, என்.ஆர்.சாகரின் கவிதையில் இப்படிச் சொல்லப் பட்டிருக்கிறது,

எனது பிறப்பு புண்ணிய

பாரத பூமியில்

ஆனால், மண்ணின் மணம்

எனக்கு அந்நியமாகத் தெரிகிறது

தலித் பெண்களுக்கு

இல்லை மானம்

கிழிந்து சின்னாபின்னமாகிறது

அவர்களின் இருப்பு

மற்ற பல பாகங்களில்

நாட்டில், தலித் பெண்களின் மீது

நடந்த கடந்த கால

வன்புணர்ச்சி அல்லது

குழு வன்புணர்ச்சியே

எரியும் சாட்சி

தலித் மக்களுக்கு

கிராமத்தில்

எங்கும், எப்படியானதும்

அமைதி இல்லை.

ஒவ்வொரு நொடியும் கிராமம்

ஒரு கழுகென அமர்ந்து கொள்கிறது

தோளின் மீதாக

அவனை

எப்படியாவது

நனையவைக்கிறது, ரத்தத்தில்.

கவி சுக்பீர் சிங்கின் சொற்கள் இவை,

இது ஒரு கிராமம்

என் தோளின் மீதாக

அமர்ந்திருக்கிறது

முழுவதும் குத்திக் கிழிக்கிறது

யோனி முழுவதையும்

எவன் குத்துகிறானோ

எது நுழைக்கப்படுகிறதோ

பலாத்காரத்தில்

மனித உடல்களின்

சரியான இடைவெளியில்

இருக்கின்றன சுரங்கங்கள்.

தீண்டாமை மற்றும் சாதீயப் பாகுபாட்டின் காரணமாக இத்தனை தனிமைப் படுத்தப்படுதலையும் அறியாமையின் விஷக்கடியுடன் கூடவே சமுதாய பொருளாதார சுரண்டல் மற்றும் உடல் மன வேதனைகளின் விஷக்கடிகளுக்கும் ஆளாகும் தலித் மக்கள், அவர்கள் தன்னை மனிதன் என உணர்வதற்குக்கூட விடாமல், சமுதாயம் அவர்களைத் தொடர்ந்து தாக்கிக் கொண்டே இருக்கிறது. வாழ்நாள் முழுவதும் தனது தனிப்பட்ட தேவைகளுக்காக அவர்கள் மற்றவர்களைச் சார்ந்தே வாழவேண்டிவருகிறது. ஓம்பிரகாஷ் வால்மீகி ‘முதலாளியின் கிணறு’ கவிதையில் தலித்துகளின் இந்தத் தவிப்பைச் சித்தரித்திருக்கிறார்.

அடுப்பு மண்ணாலானது

மண் குளத்தினுடையது

குளம் எஜமானனுடையது

பசி ரொட்டிக்கானது

ரொட்டி தானியத்தினுடையது

தானியம் வயலினுடையது

வயல் எஜமானனுடையது

எருது எஜமானனுடையது

ஏர் எஜமானனுடையது

ஏரின் முட்டின் மீது

வைத்திருக்கும்

கை எங்களுடையது

பயிர் எஜமானனுடையது

கிணறு எஜமானனுடையது

வயல் வரப்பு எஜமானனுடையது

தெரு, அரண்மனை எஜமானனுடையது

அப்படி எனில்

என்னுடையது என்ன?

கிராமம்?

நாடு?

இதே போன்ற கேள்வியை சூரஜ் சௌஹானும் தனது ‘என்னுடைய கிராமம்‘ என்ற கவிதையில் எழுப்பி இருக்கிறார்,

எப்படிப்பட்டது

என்னுடைய கிராமம்?

இடமற்றது, மடியில்

பாலற்ற பசு

சாதிப்பிரிவின் காரணமாகவே சமுதாயத்தில் தலித் மக்கள் கீழ்மட்ட மக்களாகக் கருதப்படுகின்றனர். சாதிய-சமுதாயத்தில் சமுதாயத்தின் மதிப்பீட்டின் பார்வையில், உயர் சாதியைச் சார்ந்தவன் எப்போதும் இன்பம் அனுபவிப்பவனாகவும், தலித் மக்கள் எப்போதும் வசதியற்ற வாழ்க்கை வாழ்வதாகவும் ஏற்படுத்தப்பட்டுள்ளது. தலித் அல்லாதவர்களுக்கு தலித் மக்களை எப்போதும் புறமொதுக்கவும், அவமானப்படுத்தவும் ஆசை இருக்கிறது. அவர்களால் இந்த ஆசையிலிருந்து விடுபட முடியவில்லை. சாதிப் பிரிவுகளின் காரணமாகவே அவன் சமுதாயத்தில் அறியப்படாதவனாகவும், அறிமுகமற்றவனாகவும், அந்நியனாகவும் வாழ்கிறான்.

கவிஞர் என். ஆர். சாகர் இப்படி வெளிப்படுத்துகிறார்-

இல்லாமலிருக்கலாம் நாங்கள்

எண்ணிக்கையில் ஆனால்

இருக்கிறோம் நாங்கள் ஓட்டுக்காக

பிரதி பெயர்ச்சொல்லாக

வாழ்ந்து கொண்டிருக்கிறோம்

ஆனாலும் கூட.

கோபம் கொப்பளிக்கும் கவிதைகள், அடங்கிய குரலில் கவிதைகள் என இருவகைகளும் தலித் கவிதைகளில் இணைந்து இருக்கின்றன.

இடைக் காலத்தில் ரவிதாசின் குரல் அடங்கியதாக ஒலித்தது எனில் கபீரின் குரல் சமுதாயத்தின் கெட்ட பழக்கங்களை ஆக்ரோஷமாக சாடியது. ஹீரா டோம் ஈஸ்வர் பணிவான குரலில் தனது வலிகளையும் துயரங்களையும் கூற்றாக வைத்து கேள்வி எழுப்புவார். அவரின் சமகாலத்தில் வாழ்ந்த அச்சுதானந்த் ஹிந்து மதத்தின் தீய பழக்கங்களை, மத நூல்களின் கூற்றுக்களை கூர்மையாக விமர்சிக்கிறார். தற்காலத்தில் மாதா பிரசாத், லட்சுமி நாயணன் ‘சுதாகார்’, போன்ற தலித் கவிஞர்கள் அடங்கிய குரலில் தன் எண்ணங்களைப் பதிவிடுகின்றனர். ஆனால் ஓம்பிரகாஷ் வால்மீகி, என்.ஆர்.சாகர், மோஹன்தாஸ் நைமிஷ்ராய், மல்கான் சிங் மற்றும் ஜெயப்ரகாஷ் லீலவான் ஆகியோரின் கவிதைகள் கோபம் கொப்பளிக்கும் குரலில் கேள்வி எழுப்புவதுடன் கூடவே கோஷமிட்டு சவாலும் விடுகின்றன. இது தலித் எண்ணங்களின் வளர்ச்சியின் எடுத்துக்காட்டு.

தலித் அல்லாத மக்களின் இலக்கியங்களில், இயற்கை, அன்பு, யுத்தம்

ஆகியன அடிப்படை கருப் பொருளாக இருக்கும். மேலும் தனியான மஹாகாவியங்களும் நீண்ட கவிதைகளும் சுழன்று சுழன்று திருப்பி ராமாயணம், மஹாபாரதம் ஆகியவற்றின் ஏதாவது ஒரு பகுதியை அல்லது கதையை எடுத்துக்கொண்டு வேத புராணங்களின் விளக்கமாக, அதன் நம்பிக்கையை, அல்லது அதன் கற்பனையை ஆதாரமாகக் கொண்டு புனையப்பட்டிருக்கும். அதன் மூலமாக ஏதாவது ஒரு வழியில் அல்லது வகையில் ஹிந்து மதத்தின் அதன் ஆதரங்களை திரும்ப நாட்டுவதற்காக அல்லது புகழ் பாடுவதற்காக எழுதப்பட்டிருக்கும். எனவே சாதியப் பாகுபாடுகளை திடமாக மறுதளிக்க மனுஸ்மிருதியின் மீதான எதிர்ப்பு மிகவும் அவசியமானது. மனுஸ்மிருதி தலித் மக்களை நெருப்பைப்போல எரித்துக் கொண்டிருக்கிறது. ஸ்வாமி அச்சுதானந்த் கவிதையின் மூலமாக மனுஸ்மிருதியைக் கூர்மையாக விமர்சிக்கிறார்.

இரவும் பகலும் எங்களை

சுட்டெரிக்கிறது-இந்த

மனுஸ்மிருதி

மேல் எழும்பவிடாமல்

தள்ளுகிறது கீழே இழுத்து

பிராம்மணன் க்ஷத்திரியன்

ஆனார்கள் அனைவரும் ஆபீசர்கள்

அணியச் சொல்கின்றனர் எங்களை

பழைய அவிழ்த்த ஆடைகளை

சொத்து சேர்க்காதே ஒரு போதும்

அப்படியும்

இருந்தால் பிடுங்கிக் கொள்

பிறகு தாழ்ந்தவன் என்று

நோக அடிக்கின்றனர், எங்களை.

மேல்சாதி மக்களால் இயற்றப்படும் ஹிந்தி காவியங்கள் முழுக்க ராமன் புகழ் பாடுகிறது. ராமன் மரியாதைக்குரிய உத்தம புருஷன், உயர்ந்த மனிதன். ராமனின் நீதிகளையும் செயல்களையும் மேன்மை எனக்கொண்ட ராமராஜ்யத்தின் கற்பனை உருவாக்கப்படுகிறது. பல பெரிய மனிதர்கள், மஹாத்மாக்கள் மற்றும் சமூக சீர்திருத்தவாதிகள்

ராமனின் லட்சியத்தை எடுத்துச் சொல்லியே ராமராஜ்யத்தை கற்பனை செய்கிறார்கள். ராமனுடைய எண்ணங்களில் மனிதன் அல்லது மனிதத் தன்மையின் இடம் என்று பார்க்கும்போது அதை ஷம்புகனின் கொலை நிகழ்ச்சியிலிருந்து எளிமையாகப் புரிந்து கொள்ள முடியும். ராமன் வாழ்ந்திருந்த காலத்தில் சாதிய வேறுபாடுகள் உச்சத்தில் இருந்தது எனலாம். அரசனான ராமன் திறமையானவன், பாதுகாவலன் என்ற உருவத்திலேயே நம் கண்முன் வருகிறான். சூத்திர சந்நியாசியான ஷம்புக் தவம் செய்வதை அவருடைய (சாதி வேறுபாடு) மதத்திற்கு எதிரானது என்று சொல்லப்பட்டதானாலேயே ஏற்கப்பட்டதனாலேயே ராமனால் ஷம்புகன் கொலை செய்யப்படுகிறான். தலித்துக்களின் கவிதைகளில் ஷம்புகன் ஒரு தலித் எழுச்சியாளன் என்ற பெரும் நாயகனாக சொல்லப்படுகிறான். தலித் கவி ஷம்புக்கின் கொலை மட்டுமல்ல அது தலித் எழுச்சியின் கொலை என இணைத்து வெளிப்படுத்தப்படுகிறது.

ஷம்புக்

உனது கொலை

தலித் எழுச்சியின் கொலை

சுதந்திரம், சமத்துவம் மற்றும்

நியாயத்தின் கொலை

ஆனால், ஷம்புக்

நீ இன்றும் உண்மை

இன்றும் இருக்கிறாய்

சாட்சியாக

சமுதாய மாற்றம் என்ற வேள்வியில்.

இன்று ராமன், கிருஷ்ணன், பிராம்மணவாதம் அல்லது ஹிந்துப் பண்பாட்டின் நாயகன். இதை தேசியப் பண்பாட்டுவகை என்று சொல்லுகிறார்கள். ராமன், கிருஷ்ணன் என்று சொன்ன உடனேயே தலித் மக்களுக்கு ஷம்புகன், ஏகலைவன் நினைவிற்கு வருகிறார்கள். ஹிந்து பண்பாட்டின் மேல்சாதி மக்களின் புகழ் அவர்களுக்கு வசவுச் சொற்கள் என தோற்றம் தருகிறது. எனவே தலித் கவிஞர்கள் ஹிந்து பண்பாட்டைச் சொல்லும் அந்த இதிகாசங்களை ஒருபோதும் கௌரவமானவை, என ஏற்றுக் கொள்ளாதது மட்டுமல்லாமல் அவற்றை

அலட்சியம் செய்வதுடன் கூட அதன் மீது உமிழ்கிறார்கள். புத்த சரண ஹமஸ்ஸினுடைய ஒரு கவிதையில் தலித் எழுச்சியுடன் இந்த சளபுளா சத்தத்தையும் மிகத் தெளிவாகக் கேட்கவும் உணரவும் முடிகிறது. இந்த சளபுளா சத்தத்தை லட்சியமாகக் கொள்ளும் ஹிந்துத்வாவாதிகளின் மீது வெறுப்பை கக்குகிறது.

நீ ராமனின் பெயரை எடுக்கும் போதெல்லாம்

ஷம்புகன் அவனின் வெட்டப்பட்ட தலை

கண்முன் தெரிகிறது எனக்கு

நீ ஹனுமானின் பெயரை எடுக்கும் போதெல்லாம்

அடிமையின் வலி துன்புறுத்தத்

தொடங்குகிறது எனக்கு

வெறுப்பின் மீது உனக்கு மிகுந்த பெருமை

உனது பெருமையின் மீது

உமிழ்கிறேன் நான்.

‘ராமராஜ்யத்தில் பால் கிடைத்தது, கிருஷ்ண ராஜ்யத்தில் நெய் கிடைத்தது’ இது ஒரு மக்களின் பாடல் வரி. இது எழுபதுகளில் வட இந்தியாவில், அரசியல், சமூக மேடைகளில் பாடப்பட்டு வந்தது. இந்தப் பாடலின் மூலமாக சமுதாயத்திற்கு ஒரு சேதி சொல்லப்பட்டது. அதாவது தற்போது நாட்டின், சமூகத்தின் பொருளாதா நிலை சரியாக இல்லை. மக்களின் வாழ்க்கை வறுமையினாலும், துன்பத்தினாலும், குழப்பங்களினாலும் நிறைந்திருக்கிறது. ராமராஜ்ய காலத்தில் மக்கள் சுகமாகவும் அமைதியாகவும் வாழ்ந்து கொண்டிருந்தார்கள். நாட்டின் அரசியல் பொருளாதரத்தின் முன்னேற்றம் என்ற பேச்செடுக்கும் போதெல்லாம் ஹிந்து தலைவர்களால் ராமராஜ்யம் நிறுவும் பேச்சு எழுப்பப்படுகிறது. இது தவிர அவர்கள் தாங்கள் ஹிந்துவாக இருக்கிறோம் என்பதில் பெருமை கொள்கின்றனர். அவர்கள் தலித் மக்களையும் எழுச்சி பெறச்செய்து ஹிந்து மக்கள் தாங்கள் என ஏற்றுக் கொண்டு ஹிந்துவாக இருப்பதற்காக பெருமைப்படுங்கள் என்று கட்டாயப்படுத்துகிறார்கள். எந்த ராமன் தன் கைகளினாலேயே சூத்திரனான சந்நியாசி ஷம்புகனை கழுத்தை நெறித்துக் கொன்றானோ அந்த ராமராஜ்யத்தில் தலித் மக்களுக்கு என்ன இடம் இருக்கப் போகிறது? இது பெரிய கேள்விக்குறி. தலித் கவிதைகள் பூரண பிரக்ஞையோடு கேள்விகளை எழுப்புகிறது. அதற்கான பதிலை

வேண்டுகிறது. ராமராஜ்யம் உயர்சாதி மக்களுக்கு வேண்டுமானால் இன்பம் நிறைந்ததாகவும், பொற்காலமாகவும் இருக்கலாம். ஆனால் தலித் மக்களுக்கு மனித சமத்துவம் மற்றும் விடுதலைக்கெதிரான ஒடுக்கப்பட்ட கருப்புக் காலம் ஆகும். இதன் குரலை ஜெயப்ரகாஷ் கர்தம்-இன் ‘ எங்கிருக்கிறது என்னுடைய உரிமை’ என்ற தலைப்பிட்ட கவிதையில் காணலாம்

சொல்கிறீர்கள் நீங்கள்

நமக்குள் இல்லை வேறுபாடு என

சொல்கிறீர்கள் நீங்கள்

நாமனைவரும் உடன் பிறப்புகள் என

பிறகு ஏன் நீங்கள் உயரத்திலும்

நான் ஏன் கீழேயும்

இடையில் ஏன் இந்த சாதிப் பள்ளம்?

சொல்கிறீர்கள் நீங்கள்

நாமனைவரும் ஹிந்துக்கள் என

ஹிந்துவாயிருப்பதில் பெருமை கொள்ளென

சொல்லுகிறீர்கள் நீங்கள் ஹிந்துத்வ ராஜ்யத்தில்

என்வீட்டு வாசல் எங்கிருக்கிறது?

விரும்புங்கள் நீங்கள் ராம ராஜ்யம்

வரவேண்டும் என- நீங்கள்

உயர்ந்தவர்களாகவும் நாங்கள் ஆவோம் சூத்திரர்களாகவும்

இருக்கிறது உங்களுக்கு உரிமைகள் எல்லாமும்

ஒதுக்கப்படவன் என்ற சுமையுடன் நான்

நூற்றாண்டுகளாக ஷம்புன்களின்

கழுத்தை வெட்டிய பரம்பரை

உலகத்தில் உயரும் இந்நாடு

எங்கிருந்து இந்தக் கூற்றை ஏற்பது?

சுதந்திரம் என்பது எண்ணங்களை விடவும் அனுபவிப்பது. சுதந்திரமாக

இருப்பவன் அதுவாகவே மாறுவது அல்லது மாற முடிவது என்பது. நாடு மற்றும் சமுதாயத்தின் சுதந்திரம் என்பது வேறு பொருள் கொண்டது. பெருமை மிக்கது. நாட்டின் சுதந்திரம் அது வேறு அந்நிய நாட்டின் கட்டுப்பாட்டிற்கு இல்லை என்பது. சமுதாய சுதந்திரம் என்பது சமூகத்தின் எல்லாத் தரப்பு மக்களும் தங்களுக்குள் சமநிலையிலும், சுதந்திரமாகவும், நல்லெண்ணத்துடனும், இத்துடன் கூடவே மனித உரிமைகளை அனைவரும் ஒரே நிலையில் அனுபவித்தும் வாழ்வதும் ஆகும். நாம்தேவ் டசால் தனது கவிதையில்

சுதந்திரம் என்பது எந்தக்

கழுதையின் பெயர்?

ராமராஜ்யத்தில் எந்த

வீடுகளில் வசித்தோம் நாம்?

எழுச்சி, வளர்ச்சி, உயர் அரசாங்கம், பண்பாடு

அடிப்படைப் பொருளென்ன இவற்றிகெல்லாம்?

என்று சொல்லி சுதந்திரத்தை அடையாளமற்றது என்று குறிப்பிட்டு தலித் மக்களின் சுதந்திரத்தைப் பற்றி பெரிய கேள்வியை எழுப்புகிறார். சுதந்திரம் என்பது ஹிந்தி மொழியின் தலித் கவிஞர்களுக்கு ஒரு கனவு அல்லது சுதந்திரம் என்பது முதலாளித்துவத்தின் மிக அழகான வைப்பாட்டியை போல என்று மனோஜ் சோனாகர் தன் அனுபவத்தைப் பதிவு செய்கிறார்.

நீ சொல்கிறாய் சுதந்திரம் வந்துவிட்டதென்று

இதுவரை அதைப் பற்றி எங்களுக்கு தெரியவில்லை

சுதந்திரம் பெற்றது செங்கோட்டை

அது மட்டுமே.

(லட்சுமி நாராயண் சுதாகர்)

இந்திய அரசியல் அமைப்புச் சட்டத்தின்படி நாட்டின் அனைத்து குடிமக்களுக்கும் சமமான இருப்பும் உரிமையும் கொடுக்கப்பட்டுள்ளது. ஆனால், தலித் மக்களுக்கு அவர்களின் உரிமை இதுவரை கிடைக்க வில்லை. எனவே தலித் கவிஞர் கேட்கிறார்,

வேதனைகளின் சங்கிலிகளில்

நூற்றாண்டுகளாக கட்டப்பட்டு,

இறுக்கப்பட்டு இருக்கிறேன் நான்

சவமல்ல நான்

வாழவும் முடியாது

எங்கிருக்கிறது எனது அடைப்படை உரிமை?

(ஜெயப்ரகாஷ் கர்தம்)

இப்போது வரைக்கும் தலித் மக்களுக்கு சின்னச்சின்ன உரிமைகளை அல்லது வசதிகளை வழங்கி அவர்களின் போராட்டத்தை இயக்கத்தை அமைதிப்படுத்தும் முயற்சிகள் நடை பெற்றுக் கொண்டே இருக்கின்றன. ஆம்! ஆனால், அம்பேத்கரின் நீண்ட நெடிய முயற்சியில் கல்வி அறிவு பெற்ற தலித் மக்களிடையே ஏற்பட்டுள்ள உரிமை விழிப்புணர்வை, அதிகாரம் என்ற பெயரில் வாயடைக்க, ஒலியை அடக்க அவர்கள் தயாராக இல்லை. பகவத் கீதையில் பலனை கருதா செயல்பாடு என்பதை தலித் மக்கள் தங்களுக்கு எதிராக உருவாக்கப்பட்ட ஒரு சதிச்செயல் என்ற உருவத்தில் பார்க்கிறார்கள். இத்தகைய லட்சிய நோக்குடன் செய்யப்படும் செயல்களை குழிதாண்டி புதைக்கவும் தயாராக இருக்கிறார்கள்.

என் கையிலிருக்கும் மண் வெட்டி

மண்ணின் மீது பள்ளம் தோண்டுவதற்கு

முன்னதாக சவக்குழி தோண்டும்

அந்த ஏற்பாட்டைச் செய்ய

அரசியல் அமைப்புச் சட்டத்தின் மீது

எழுதப்பட்டிருக்கும் அந்தக்

குறிப்புகளில் இருக்கும்-உனது

கடமை.-உழைப்பில்தான்

பலனில் இல்லை உனக்கு உரிமை (என். சிங்)

தலித் எந்தவகையிலும் தனது உரிமைகளை கைவிடத் தயாராயில்லை. தங்களின் உரிமைகளைப்பெற அவர்கள் இடுப்பொடியப் போராடி இருக்கிறார்கள். உரிமைகளும் சமமாகக் கிடைக்க வேண்டும். எல்லாவிதமான சாத்யங்களுடனும் கூட.

கூரை திறந்த ஆகாயம் வேண்டாம்

வானம் திறந்த கூரை வேண்டும்

எனக்கு வேண்டும் எல்லையற்ற வெளி.

( சுசீலா டாக்பௌரே)

தலித் கவிஞர்களின் அடிப்படைக் குரல் அல்லது பிரக்ஞை மனிதத்தன்மை. இந்திய சமுதாயத்தில் (மேல்சாதி ஹிந்துக்கள்) மனிதத்தன்மை மிகக்குறைவு. இந்திய நாட்டில் மனிதத்தன்மை இருந்திருந்தால், சமுதாயம் வர்ண-சாதி போன்ற பிரிவுகளே ஏற்பட்டிருக்காது. சிறிய- பெரிய உயர்ந்த- தாழ்ந்த போன்ற வேற்றுமைகள் இல்லாமல் இருந்திருந்தால், தீண்டாமை உண்டாகி இருக்காது. சாதிப்பிரிவு, வர்ணப் பாகுபாடு இவற்றின் பிள்ளையே தீண்டாமை. இவை அனைத்துமே பிராம்மணவாதத்தின் மனுநீதி. மனுவின் வாதமான சாதியப் பிரிவு இருக்கும் வரை தீண்டாமையும் இருக்கும். அதாவது மனுநீதி இருந்து கொண்டிருந்தால் மனிதத்தன்மை வளர்ச்சி அடையாது.கவிஞர் லட்சுமி நாராயண் தன் கவிதையில்,

முதலாளித்துவத்தை அழி,

அப்போதுதான் உலகில்

சமத்துவம் உண்டாகும்

மனுவாதத்தை அழி

அப்போதுதான் உலகில்

மனிதத் தன்மை வாழும்.

மனித்தன்மை வளர்ந்துவிட்டதென்றால், அடக்குமுறை, சுரண்டல், வன்கொடுமை, அநியாயம், வேதனை ஆகியவை ஒரு முடிவுக்கு வந்து விடும். வர்ண-சாதிய பாகுபாடு தாக்கமற்றுப் போகும். தீண்டாமை ஒழியும், சமத்துவம் மற்றும் குடிஆட்சி அமலுக்கு வரும். இதனால் தலித் கவிஞர்களின் கவிதைகளில் ஈஸ்வர், ஆண்டவன், ஆத்மா, மதம், மதஒழுக்கம் ஆகிய எதுவும் தேவையற்றது. ஏனெனில், ஆண்டவன் ஆத்மா ஆகியவை மனுவாதத்தின் பிராம்மண வாதத்தின் உலகம்.

ஆத்மா எவனிடத்தில் இல்லை

அறிய முடியுமா உன்னால்,

பிசுபிசுத்துவிட்ட அந்த விவாதங்கள்,

இதைத்தான் பொய் என்று சொல்கிறோம்

பஞ்சாங்கத்தின் பெரும் தவறு இது.

(சரிக் பிஹாரி மஞ்சுள்)

வேதம் பிராம்மணர்களால் உருவாக்கப்பட்ட கட்டுக்கதை. அதில் என்ன இருக்கிறதோ அவைகள் பிராம்மணர்களால், பிராம்மணனுக்காக உருவாக்கப்பட்டவை.

தலித் மக்களின் நன்மைக்காக, மரியாதைக்காக, உரிமைக்காக என வேதத்தில் எதுவும் இல்லை. அதே காரணத்தினால்தான் உயர்சாதி மக்கள் கவிஞர்கள் வேதத்தை ஞானச்செருக்கு என ஒப்புக்கொண்டு அதை மறுபடியும் சொல்லிக்கொண்டிருக்கிறார்கள். அதே வேதத்தில் தலித் கவிஞர்களுக்கு என்ன இல்லையோ அதை அவர்கள் எழுதுகிறார்கள். தலித் கவிஞர் ஸ்வர்ண சிங் ,

‘எனக்கு அலங்காரங்களில்

வேறுபாட்டை எழுதத் தெரியாது

எதை வேதம் எழுதவில்லையோ

அதையே நான் எழுதுகிறேன்

தலித் கவிஞர்களின் தெளிவான வெளிப்பாடு என்னவெனில்,

எங்களுக்கு வேண்டும் மனிதர்கள்

அடிப்படை உரிமைகள் (மனோஜ் சோனாகர்)

சமுதாயத்தின் அமைதி, நல்லெண்ணம், சகஇருப்பு ஆகியவை மனிதத்தன்மையின் அடிப்படை. .மனிதத்தன்மை உள்ளதென்றால் தலித் மக்களின் வாழ்க்கையின் இருள் ஒழிந்து, தன் நம்பிக்கையின் விடியல் வர நம்பிக்கை எழும். தலித் கவிதைகளில் இந்த இருட்டை ஒழித்து, ஒளி பரவ, விடியல் வர என்ற நம்பிக்கை,உறுதி இருக்கிறது.

‘நாங்கள் நிச்சயம்

விடியலுக்காக வந்திருக்கிறோம்

கண்டிப்பாக

கொண்டு வருவோம், விடியலை.

(ஷ்யௌராஜ் சிங் பேச்சைன்)

எல்லாவற்றையும்விட முதன்மையான விஷயம் அவர்கள் இந்த இருள்

ஒழிந்து விடியல் வர யாரிடமும் கையேந்தி நிற்கவில்லை. யாருடைய நம்பிக்கையின் மீதாகவும் வாழவில்லை. அவர்கள் தங்களுக்குத் தாங்களே என்ற உணர்வும்,. தூண்டுதலும், பலமும் பெற்றிருக்கிறார்கள். தலித் கவிஞர்களின் இந்த பிரக்ஞை, நம்பிக்கைத் தன்மை இவைகள் ஹிந்தி கவிதை உலகில் ஒரு புதிய பார்வையைக் கொடுத்து உள்ளது.

# தலித் அரசியலில் பஹுஜன் நீரோட்டம்

-கவ்வல் பாரதி

இந்திய ரிபப்ளிக் பார்ட்டியின் வீழ்ச்சிக்குப் பிறகு காங்கிரஸ்தான் தலித் மக்களை அரசியல் பிரதிநிதித்வம் செய்யும் பார்ட்டி என்று ஆக்கிவிட்டது. தலித் அரசியலின் வீழ்ச்சி இந்திய அதிகார வர்க்கம், முதலாளித்துவம், பிராம்மண வாதம் போன்றவைகளுக்கு மிகப்பெரிய வெற்றி ஆகிவிட்டது. அதிகார வர்க்கத்தினர், முதலாளித்துவவாதிகள், பிராம்மணர்கள் போன்றோருக்கு ஆபத்தானதாக தலித் வர்க்கம்தான் இருந்தது. இந்த உண்மையை அவர்கள் அறிந்திருந்தார்கள். தலித் மக்கள் சமுதாய மாற்றத்தை விரும்பினார்கள். அவர்களை அப்படியே வைத்திருப்பதுதான் தங்களுக்கு பாதுகாப்பானது என எண்ணினார்கள். எனவே இரண்டு இனங்களினிடையே தலித் போராட்டம் என்ற நிலை அப்படியே இருந்தது. காங்கிரஸின் ஆதிக்க தலைமை இதை மிகத் தெளிவாக உணர்ந்திருந்தது. விலைக்கு வாங்கப்பட்ட தகுதியற்ற தலித் தலைவர்களின் பலத்தில் தலித்துக் காங்கரஸில் நீண்ட நாட்களுக்கு நீடித்து இருக்க முடியாது. எனவே சில சீர்திருத்தங்கள் செய்ய வேண்டிய கட்டாயம் ஏற்பட்டது. இல்லை எனில் மற்ற தலித் தலைவர்களின், மாற்றத்தை உருவாக்கும் சக்திகள் காங்கிரஸிற்கு எதிராக ஏதாவது புதிய கலகத்தை உருவாக்கிவிடுவார்கள்.

இந்திரா காந்தி தலைமையில் சில துணிச்சலான முடிவுகள் எடுக்கப்பட்டன. அதில் வங்கிகளை தேசியமயமாக்குவது, நிலக்கட்டுப்பாடு, சாதாரண இன்ஷ்யூரன்ஸ் திட்டம், ஜவஹர் வேலை வாய்ப்புத் திட்டம், இருபது அம்சத்திட்டம் ஆகியவை இதில் அடங்கும். ஆனால், இந்தத் துணிச்சலான முடிவுகளுக்கு சில முதலாளித்வ வடிவங்களைக் கொடுத்தது. மாற்றத்திற்கு எதிரான அரசு வர்க்கத்தினர் (பணக்காரர்கள், உயர்வர்க்கத்தினர்) 1977 ஆம் ஆண்டு பொதுத்தேர்தலில் காங்கிரஸ்ஸை தோற்கடித்தது. ஜனதா அரசு வந்தது. அது ஒடுக்கப்பட்டு இருக்கும் வர்க்கங்களுக்கு வாக்கு தவறாது இருந்தது. ஏனெனில் அது கட்சிக்கு வழிமொழிந்திருந்தது. அதன் பலனாக ஜனதா பார்ட்டியின் மொரார்ஜி தேசாய் அரசு பின்தங்கிய வர்க்கத்தினர்களின் அரசியல் உரிமைகளை ஏற்றுக்கொண்டு பி.வி. மண்டலின் வேட்பாளருக்கு ‘பின்தங்கிய வர்க்கத்தினரின் ஆணைக்குழுவை உருவாக்கியது. முதலாளிகள் மற்றும் மேல்தட்டு

வர்க்கத்தினருக்கு இந்த அரசு சரிப்படவில்லை. அதனால், 1980 இல் தேர்தலில் மறுபடியும் காங்கிரஸ்ஸிற்கு வெற்றி கிடைத்தது. இந்திரா காந்தி மறுபடியும் ஆட்சிக்கு வந்துவிட்டார். ஆனால் இந்த முறை அவரின் அஜண்டா சீர்திருத்தவாதிகளின் பக்கம் இல்லை. அது முதலாளித்வ சக்திகளின் நலனுக்காக என்றானது. 1984-ல் தான் இந்திராகாந்தியின் கொலை நடந்தது. அனுதாப அலையினால் ராஜீவ் காந்திக்கு பதவி கிடைத்தது. அதிகாரம் கிடைத்தது. பஞ்சாயத்துராஜை , விதிக்கு உட்பட்டதை கொண்டு வந்து உரிமைகளை மையமில்லமல் செய்ததில் ராஜீவ் காந்தி சிறப்பாக பங்காற்றினார். அந்த செயலால் கிராமத்தின் சுரண்டும் வர்க்கத்தினருக்கு வலிமை அதிகரித்தது. 1989 இல் ஜனதா தள் அரசு அமைந்தது. அதில் பிரதம மந்திரியாக வி.பி. விங் ஆனார். 1990 இல் அவர் மண்டல் ஆணைக் குழுவைக் கொண்டுவந்தார். அதற்கு எதிராக, இருப்பதைக் காப்பற்றும் சக்திகள் நாடு முழுவதும் கலவரத்தை உண்டாக்கினார்கள். தர்ணா, போராட்டம், உடைத்தல், இடித்தல் நெருப்பிட்டுக் கொளுத்துதல் போன்றவை நடந்தன. இத்தோடு கூடவே மேல் வர்க்கத்து மாணவர்கள் தீக்குளித்தனர். மாற்றத்திற்கு எதிரான சக்திகளின் அழுத்தத்தால் இந்த அரசும் வீழ்ந்து விட்டது.

1991 இல் காங்கிரஸ் அரசு அமைந்தது. அதில் பிரதம மந்திரியாக நரசிம்மராவ் இருந்தார். இதே காலத்தில் இந்துத்வவாதிகளின் சக்திகள் இந்த மாற்றத்தை தடுக்கும் வேலையைச் செய்தனர்.

உண்மையில் இதன் தொடக்கம் மண்டல் கமிஷனின் நாடு தழுவிய எதிர்ப்பிலிருந்து உருவானது. அந்த அரசியல் சூழல் தலித் வர்க்கத்தினரை ஈர்ப்புக்குள்ளாகியது. தலித் வர்க்கத்தினரின் இந்த ஈர்ப்பை ஹிந்துத்வ அரசியலால்தான் உடைக்க முடியும். ஏனெனில் ஹிந்து மக்களின் சிறப்பு இது. அதில் தலித் வர்க்கத்தினரின் ஒரு குழு இருந்தனர். அவர்களின் சமுதாய நிலை ஒருவரை விடவும் ஒருவர் என்ற அடிப்படையில் மேல் கீழாக இருந்தது. எனவே அவர்கள் மத சம்பிரதாயங்கள், மூடநம்பிக்கைகள் இந்த அளவு கோலில் அழுந்திக் கிடந்தனர். (அவர்கள் அழுத்தத்தில் வைக்கப்பட்டு இருந்தனர்.) அவர்கள் தங்களின் பொருளாதர நன்மைகளைக் கூடக் கணக்கில் கொள்ளவில்லை.

இந்தக் காலத்தில் பாமசேப்-(பேக்வேர்ட் அண்ட் முஸ்லீம் ஷெட்யூல் காஸ்ட் எம்ப்ளாயிஸ் ஃபெடரேஷன்) மூலமாக பாதுகாப்பை அடிப்படையாகக் கொண்ட ஒரு போராட்டத்தை முக்கியமாக அரசு பணியாளர்களை ஒருங்கிணைத்து நடத்தினார்கள். புதிய அரசியல்

கட்சியான பஹுஜன் சமாஜ் பார்ட்டி பேருருவில் எழுந்தது.ஏன் எனில் தலித் போராட்டம் அரசியல் அற்றது அல்ல. அதில் அரசியல் ஈடுபாடும் இருக்கிறது. இது கூடவே கான்ஷிராம் ‘தலித் சுரண்டப்பட்டோர் சமுதாயப் போராட்ட சமிதி என்ற அரசியல் அமைப்பின் மூலமாகவும் அரசியல் அடிப்படையைத் தீர்மானித்தார். அவருடைய சமிக்ஞையில் காங்கிரஸ் இருந்தது. அவர்களின் அதிகாரம் தலித் அரசியல் மற்றும் போராட்டங்களை விழுங்கி ஜீரணித்துவிட்டது. பாமசேப்பின் கிளைகள் ஏறக்குறைய நாடு முழுவதும் எல்லா மாநிலங்களிலும் நிறுவப்பட்டு விட்டன. அந்த இயக்கம் மிகவும் ரகசியமான முறையில் நடந்து வந்தது. உத்திரப்பிரதேசத்தில் ஸ்ரீராஜ்பஹதூர் பாமசேப்பின் ஒருங்கிணைப்பாளராக இருந்தார் இவர் பின்னாளில் பஹுஜன் சமாஜ் பார்ட்டியின் முதல் அரசியல் சமுதாய நல மந்திரி ஆனார். காரியாலயம் லக்னௌவில் சதர்ஷேத்ரத்தில் உதய்கஞ்சில் ஒரு வீட்டில் நடந்து வந்தது. டி.எஸ்-4 இன் நடைமுறைகள் ஹிந்தி பிரதேசத்தில் மிகவும் செயலுடன் இருந்தது. 1981 இல் எதிர் விளக்கம் ஒன்று உருவானது. இந்த சமயத்தில் கன்ஷிராமின் தலைமையில் வெவ்வேறு மூலைகளில் இருந்தும் சைக்கிள் பேரணி கிளம்பியது. அது 1982 இல் டிசம்பர் 24ஆம் தேதி புனாவில் முடிவடைந்தது. கன்ஷிராமின் தலைமையில் இது முதலாவது பெரிய ரேலி. இது காங்கிரஸிற்கு எதிராக நடத்தப்பட்டது. இதன் மூலம் ஐம்பது ஆண்டுகளுக்குப் பிறகு தலித் விரோத பைக்டுகளுக்காக காங்கிரஸ் அவமதிப்புக் குள்ளானது.

இந்திய ஊடகங்களில் இவைபற்றிய விவாதம் ஏதும் இல்லை. யாரும் இதை கவனிக்கவும் இல்லை. ஆனால், தலித் வர்க்கத்தினரிடையே இது பரவலான வெற்றியை கொடுத்தது. ஏனெனில் தலித் பைந்தர் ரிபப்ளிக் பார்ட்டிகளின் தோல்வி கன்ஷிராமின் செயலை எளிதாக்கியது. மக்கள் மாற்றத்தை விரும்பினார்கள். அவர் புதிய தலித் தலைவராக ஏற்கப்பட்டார்.

1982 இல் கான்ஷிராம் முதன்முதலாக தனது அரசியல் அடிப்படையை பரிசோதிப்பதற்காக டி.எஸ். 4 லிருந்து நாற்பத்தி ஆறு வேட்பாளர்களை ஹரியாணா சட்ட சபையில் களம் இறக்கினார். இந்தத் தேர்தலில் டி.எஸ் 4 க்கு 57,588 வோட்டுக்கள் கிடைத்தன. இது மொத்தத்தில் 1.19 சதவீதம். இது மற்ற அரசியல் கட்சிகளான- சி.பி.ஐ- 18,616 வோட்டுகளும் இது 0.38 சதவீதமும், காங்கிரஸ் எஸ் ஸின் 458 வோட்டுக்களும் அதாவது 0.01 சதவீதமாகும் எடுத்து இருந்தன. இந்த மூன்று மற்ற கட்சிகளைவிடவும் அதிகம் எடுத்திருந்தது. இது ஒரு நல்ல இடம்தான். ஆனாலும் கூட டி.எஸ். 4 கின் ஒரு வேட்பாளர் கூட ஜெயிக்க

முடியவில்லை. ஆனால் காங்கிரஸ்-ஐ யை பலவீனப்படுத்த இந்த வெற்றி நிச்சயம் மதிப்பு வாய்ந்தது. இதிலேயே மகிழ்ச்சி அடைந்த கான்ஷிராம் ஒடுக்கப்பட்ட தலித் சமுதாயத்தினரின் தேசிய அளவில் ஒரு அரசியல் கட்சி உருவாக்கும் அறிவிப்பை வெளியிட்டார்.

இந்த அறிவிப்பிற்கு இரண்டு ஆண்டுகளுக்குப் பிறகு பஹுஜன் சமாஜ் பார்ட்டி உருவானது. 1984 இல் அவர் லோக்சபா தேர்தலில் முதன் முறையாக போட்டி இட்டார். அதில் அவருக்கு 10.05 லட்சம் வோட்டுக்கள் கிடைத்தன. ப.ச. பாவின் தலைமை தங்களது அரசியல் கொள்கைகள் என மூன்று கருத்துக்களை முன்வைத்தது. இந்த மூன்று சித்தாந்தங்கள் சமுதாய நீதி, காங்கிரஸ் எதிர்ப்பு, ஓட்டுப் போடும் உரிமையில் விழிப்புணர்வு ஆகியவை. சமுதாய நீதி என்ற சித்தாந்ததின் அடிப்படையாக சாதிப் போராட்டம் இருந்தது. அது வர்க்கப் போராட்டத்திற்கு எதிரானது. கன்ஷிராம் கம்யூனிஸ்டுகளின் போராட்டத்தை எதிர்த்தார். ஏழை பிராம்மணன் ஏழை சக்கிலியனுடன் உட்கார தயாராக இல்லை. இதை அவர் கையிலெடுத்துக் கொண்டார். அதாவது சமுதாய அவமானம் என்பது ஏழ்மையைவிடவும் கேடானது.

சமுதாய நீதியின் அதிகாரத்திற்காக கன்ஷிராம் ஐந்து போராட்டங்களை வகுத்தார். 1.விவசாயத் தொழிலாளர்கள் போராட்டம், 2.துப்புரவுத் தொழிலாளர்கள் போராட்டம், 3.கைவினைக் கலைஞர்களின் போராட்டம், 4.புகலடைந்தோர் போராட்டம், 5. பங்கு கோரும் போராட்டம். மற்ற விவசாயப் போராட்டங்கள் ஜமீந்தார்களின் விவசாயிகளின் போராட்டமாக இருந்தது, கன்ஷிராமின் கருத்துப்படி, காங்கிரஸ் அல்லது மற்ற கட்சிகளின் விவசாயத் தலைவன் பயிர் விளைச்சலின் மூலவிலையை அதிகரிப்பதற்கான போராட்டம். ஆனால் உற்பத்தி விலையில் இணைந்து கிடக்கும் வயல் வேலை செய்யும் தொழிலாளர்களுக்கு என எதுவும் பேசுவதில்லை. எந்த அடிப்படையை அதிகரிக்க விவசாய தலைவர்கள் நடத்தும் போராட்டத்தில் பெரிய ஜமீந்தார்களுக்கு மட்டுமே பயன் கிடைக்கிறது. வயலில் வேலை செய்யும் விவசாயத் தொழிலாளர்களுக்கோ அல்லது நிலமற்ற விவசாய தொழிலாளர்களுக்கோ எந்தவிதமான பயனும் இல்லை. ப.ச.பார்ட்டியின் (பஹுஜன் சமாஜ் பார்ட்டி) தலைவர் விவசாயிகளை ஐந்து பிரிவுகளாகப் பிரித்தார். 1. நிலமற்ற விவசாயிகள், இவர்கள் 34 சதவிகிதத்தினர், 2. விளிம்பு நிலைவிவசாயிகள், இவர்கள் 26 சதவிகித்தினர், 3. நிலமுடைய சிறு விவசாயிகள் - இவர்கள் தம் நிலம் உழும் விவசாயிகள்- இவர்கள் 22 சதவிகித்தினர், 4. பெரும் ஜமீந்தார்கள், 5. புதிய பெரும் ஜமீந்தார்கள் இவர்கள் 18

சதவிகிதத்தினராகும். இதில் நாட்டில் மொத்த ஜனத் தொகையில் 50 சதவிகித மக்கள் முதல் மூன்று பிரிவுகளில் இருக்கின்றனர்.

துப்புரவுத் தொழிலாளர்கள் போராட்டமும் கைவினைக்கலைஞர்களின் போராட்டமும் இந்த நோக்கத்தைக் கொண்டது. இந்த தொழில்களுடன் மக்களும் சாதிகளும் ப.ச.பாவில் இணைத்துவிட்டன. ஆனால், இந்த சாதியினருக்காகவோ அல்லது இந்த மக்களுக்காக எந்தவிதமான உருப்படியான, பயன்தரும், போராட்டம் எதையும் ப.ச.பாவின் தலைமை ஒருபோதும் நடத்தியதில்லை. ஆனால் அவை இப்போது அரசியல் அஜண்டாவில் இணைக்கப்பட்டிருந்தன.

ப.ச.பாவின் புகலடைந்தோர் போராட்டம் என்பது கிராமப்புறத்தில் இருக்கும் தலித் மக்களின் நன்மைக்காக என இருந்தது. கன்ஷிராமின் விவாதம் இது. நாடு பிரிவினை அடைந்தபோது பாகிஸ்தானில் இருந்து வந்த ஐம்பது லட்சம் புகலடைந்தோருக்கு என மத்திய அரசு ஒரு துறையை அவர்களின் மறுவாழ்வுக்கென மறு குடியிருப்புக்கு என உருவாக்கியது. கலவரத்தின் காரணமாக பஞ்சாப்பிலிருந்து வந்த 5000 குடும்பங்களுக்கு என அரசு 1978 -இல் டில்லியில் 5.30 கோடி நிதி ஒதுக்கியது.ஆனால், பத்து கோடி மக்களாக இருக்கும் கிராமப்புற மக்களுக்கு என்று எந்த அமைச்சகமும் உருவாகவில்லை. ஏனெனில் பெரும்பான்மையான கிராமப்புற மக்கள் தீண்டத் தகாத சாதியினர். பின் தங்கிய சமுதாயத்தைச் சார்ந்தவர்கள். கன்ஷிராமின் கூற்று இது -அரசு தனது விவசாயச் சட்டங்களை மாற்றி அமைத்தால்தான் இந்த நிலை சீரடைய முடியும். கிராமப் புறங்களில் வேலை வாய்ப்பை உருவாக்க வேண்டும். இதனால் கிராமப்புறத்திலிருந்து வெளியேறும் மக்கள் தொகை கணிசமாகக் குறையும்.

இந்தப்போராட்டங்கள் உண்மையிலேயே மாற்றத்தை உருவாக்குபவைகளே. விவசாயத் தொழிலாளர்கள், துப்புரவுத்தொழிலாளர்கள் கைவினைக்கலைஞர்கள் புகலடைந்த ஏழைத் தொழிலாளர்கள் - இவர்கள் பெரு நகரங்களில் புகலடைந்த ஏழை தொழிலாளர்கள். இவர்கள் சுரண்டலிலிருந்து விடுதலை பெற விரும்புபவர்கள். சமுதாயம் மற்றும் பொருளாதாரம் இரண்டு விதமான சமனற்ற பள்ளத்திலிருந்து ஒரு முடிவு உண்டாக விரும்புகின்றனர். கன்ஷிராமின் தலைமை புதிய நம்பிக்கைகளை உண்டாக்கியது. அதனால் அவர்கள் ப.ச.பாவில் இணையத் தொடங்கினார்கள். ஆனால், ப.சபாவின் இத்தகைய போராட்டங்கள். வெறும் சொற்களின் கூச்சலாக மட்டுமே ஆனது என நிரூபிக்கப்பட்டது. இன்னொரு வகையில் சொன்னால், இந்தப் போராட்டங்கள் சொல்லளவில் கருதக்கூடியவை

என இருந்தன. எண்ணத்தை தூண்டிவிடுவதாக இருந்தது. கலகம் கொண்டு இருந்தது. ஆனால் நடைமுறை என வரும் போது இவற்றைச் செயற்படுத்த எந்தவிதமான செயல் திட்டங்களும் கன்ஷிராமிடம் இல்லை. அவரிடம் யாராவது இந்தப் பிரச்சனைகளை களைய உங்களிடம் இருக்கும் திட்டம் என்ன என்று கேட்டால் உரிமைதான் எல்லாவற்றிற்கும் திறவு கோல். அதனால் ஒவ்வொரு பிரச்சனையின் பூட்டும் திறந்து விடும் என்பதுதான் அவர் பதில். முதலில் உரிமையை அடைவது. உரிமையை அடைந்த உடனேயே எல்லாப் பிரச்சனைகளையும் தீர்ந்துவிடுவோம்.

கன்ஷிராமின் அரசியலில் இருந்தது (இருத்தல்) அல்லது உரிமை அரசியல். அது மாற்றத்திற்கான அரசியல் அல்ல உரிமையும் மாற்றமும் ஒன்றாக நடக்க முடியாது. அந்த மக்களின் கைகளில் உரிமை வந்தவுடன் மாற்றத்தை உருவாக்க இயலும். அவர்கள்தான் உண்மையில் மாற்றத்தை விரும்புகிறவர்கள். கன்ஷிராம் தலித் வர்க்கத்தினருக்குப் பகற்கனவைச் சரியாகக் காட்டினார். மாற்றத்திற்கு அவர்கள் கையில் உரிமை இருக்க வேண்டும் என்று காட்டினார். ஆனால். அவர் டாக்டர் அம்பேத்கரின் சாதி என்னும் அரக்கனை கொல்லாமல் எந்த விதமான சமுதாய கலகத்தையும் செய்ய முடியாது என்ற நோக்கத்தை மறந்துவிட்டார்,. கன்ஷிராம் சாதி என்னும் அரக்கனை ஒழிக்க எந்த விதமான விருப்பமும் காட்டவில்லை. அவர் தன்னுடைய பஹுஜன் அரசியலை சாதியை வைத்தே கட்டமைத்தார். சுயசாதி செருக்கில் சாதியை அப்படியே இருத்தி வைப்பதில் சாதியைப் பாதுகாப்பதில் திறமையான போராட்டங்களையும் நடத்தினார். பணக்காரர் களுக்கும் முதலாளிகளுக்கும் சாதியப் பிரிவு ஒரு பாதை மட்டுமே என்பதை அம்பேத்கர் ஏற்றார். இதே பாதைதான் அவர்களை ஆளும் வர்க்கமாக ஆக்கும் வழி.. எனவே, அவர்கள் சாதியை இருத்தி வைத்திருக்க விரும்புகின்றனர். ஆனால், கன்ஷிராமின் அரசியல் பணக்காரர் களை முதலாளிகளை இன்னமும் உயர் பீடத்தில் அமர்த்துவதற்காகவே செய்து கொண்டு இருந்தார். நடைமுறை மாற்றமோ தலித் மக்களின் விடுதலையோ இதில் கிடையாது. பணக்காரர் களையும் முதலாளிகளையும் ஏற்கனவே இருக்கும் இடத்தில் இருக்கும் நடைமுறையை உள்ளதை தக்க வைத்திருக்க தலித் மக்களின் ஓட்டுவங்கி முக்கியப் பங்காற்றியது. எனவே அந்தச் சக்திகள் கன்ஷிராமின் சாதிய அரசியலுக்கு ஊக்கம் அளித்தன. அவர்களுக்கு கன்ஷிராம் போன்ற மக்கள் தேவையாயிருந்தனர். கன்ஷிராமுக்கு அவர்கள் தேவையாயிருந்தனர். உரிமைக்காக இருவரும் ஒருவருக்கொருவர் நிரப்பிக் கொண்டு இருந்தனர்.

1993 இல் நாட்டிற்கு, அரசாளும் வர்க்கத்தினருக்கு கன்ஷிராம் தனது வலிமையைக் காட்டி விட்டார். அவர் முலாயம் சிங் யாதவுடன் சமரசம் செய்து கொண்டுவிட்டார். உத்திரப் பிரதேசத்தில் சட்டமன்ற தேர்தலில் போட்டியிட்டார். சமாஜ்வாதி பார்ட்டி ச.பா.-யும் ப.ச.பாவும் ஒரு குழுவாக இணைந்து இதே தேர்தலில் முன்னெப்போதும் இல்லாத வகையில் வெற்றி பெற்றது. இந்த வெற்றியானது காங்கிரஸ் கூடாரத்தை வேரோடு பிடுங்கி எறிந்து விட்டது. பா.ஜ.க. வின் திட்டத்தில் மண்ணை அள்ளிப்போட்டுவிட்டது. கன்ஷிராம் அரசியல் சந்தையில் தனது இருப்பைத் தக்க வைத்துக் கொள்ள என அப்படிப்பட்ட ஒரு திறமையான விளையாட்டை விளையாடினார். அதை அந்த சமயத்தில் யாரும் புரிந்து கொள்ளவில்லை. இது காங்கிரஸ்ஸிற்கு எதிராக பா.ஜ.க வை நிறுத்துவதற்கான அரசியல் விளையாட்டு. கன்ஷிராம் இந்த விளையாட்டை மிகத் திறமையாக விளையாடினார். இந்த பாணத்தை திறமையான அறிவு ஜீவிகளுக்கும் பிறகுதான் தெரிய வந்தது. 1995 இல் கன்ஷிராம் முலாயம் சிங்குடன் ஆன உறவை முறித்துக் கொண்டார். பாரதீய ஜனதா பார்ட்டியுடன் கூட்டு ஏற்படுத்திக் கொண்டார். பாரதீய ஜனதா பார்ட்டி உத்திரப் பிரதேசத்தில் முதன் மந்திரியாக மாயாவதியை உட்கார்த்தி முடிசூட்டு விழா செய்தது.

இதே நேரத்தில் மாயாவதியும் கன்ஷிராமும் இணைந்து பங்கு கோரும் போராட்டத்தை நடத்தினர். லக்னௌ-இல் கோமதி நகரில் பாகிதாரி பவன் உருவாகிவிட்டது. அதில் தலித் மற்றும் பின்தங்கிய மாணவர்களுக்கு இலவசமாகப் பயிற்சி நடத்துவதற்காக சமுதாய நலத்துறையிடம் ஒப்படைக்கப்பட்டது. பங்குகோரும் போராட்டத்தின் பஹுஜன் சமாஜ் பார்ட்டியின் முக்கிய கோஷமாக ‘யாருக்கு எத்தனை மக்கள் எண்ணிக்கை உள்ளதோ அத்தனை பங்கு அவர்களுக்கு’ என்பது இந்த கோஷத்தின் பொருள். தலித் சாதியினருக்கு அவர்களுடைய ஜனத்தொகைக்கு ஏற்ப அரசாள்வதில் இடம் கிடைக்க வேண்டும் என்பதாகும். இந்த முழக்கத்தோடு கூடவே ப.ச.பா. சாதீய சம்மேளனத்தைதொடங்கியது. வண்ணான், மீனவர்கள், கள் இறக்குபவர்கள், வால்மீகி, ஹிந்து நெசவாளர்கள், நாவிதர்கள் முதலிய சாதியினருக்கு அவர்களின் ஜனத்தொகைக்கு ஏற்பப் பங்கு கோரும் சம்மேளனத்தை ஏற்பாடு செய்து இருந்தனர். இந்த சம்மேளனம் ஒரு எல்லை வரை வெற்றி பெற்றது. இந்த வெற்றிக்கு இரண்டு காரணங்கள் இருந்தன. முதலாவது சாதிச் செருக்கு. இதை காங்கிரஸ் ஒருபோதும் உணரவில்லை. மனிதனாக இருப்பதில் பெருமை அல்லது மனிதனாக உணர்தல் என்பது தலித் போராட்டங்களில் முதன்மை சித்தாந்தம். இந்த

அடிப்படையில்தான் அம்பேத்கர் மஹாட் -இல் நீருக்காகவும் நாசிக்கில் ராமன் ரதயாத்திரையில் கலந்து கொள்ளவும் சத்யாக்ரஹம் செய்தார். கன்ஷிராமும் மாயாவதியும் இந்த சித்தாந்தத்தை சாதீயச் செருக்கு என்று மாற்றிவிட்டனர். இதனால் தலித் போராட்டங்களின் லட்சியம் சுருங்கி விட்டது. ஆனால், தலித் அரசியல் பெரிதாகிவிட்டது. சாதிய சமுதாயத்தில் மனிதாக வாழ்வது என்பது இயலாதது என்பது கன்ஷிராமுக்கு நன்கு தெரியும். சாதிய உணர்வுதான் முதலில், பிறகுதான் மனிதனாவது எல்லாம். அவர்களுக்கு மனிதான உணர்வது என்பதில் ஏதுவும் கிடைக்காது. ஆனால், சாதீயச் செருக்கு என்று சொல்லி தலித் மக்களையும், பிற்படுத்தப்பட்ட மக்களையும் ப.ச.பா இணைத்தது. ஆனால் இந்த சித்தாந்தம் வர்க்க விழிப்புணர்வை முடிவுக்குக் கொண்டுவந்து விட்டது

இன்னொரு காரணம் சாதீயப் பிரதிநிதித்வம். இதன் கோரிக்கை. ஆனால், ப.ச.பா. தலைமை சாதிய பார்வையில் சார்பாளின் கோரிக்கை ஆனால் டாக்டர் அம்பேத்கர் வர்க்கப்பார்வையில் தலித்களின் பிரதிநிதித்வத்தைக் கோரினார். ஆனால் ப.ச.பா தலைமை சாதிய பார்வையில் சார்பாளன் பற்றிய கேள்வியை எழுப்பியது. தலித் பிரதிநிதி பற்றிய கேள்வியை டாக்டர் அம்பேத்கர் காங்கிரஸிடம் கேட்டார். திறமையற்ற மக்களைத் தேர்வு செய்வதற்கு எதிர்ப்பும் தெரிவித்தார். அப்படிப்பட்ட மக்களால் தலித் மக்களின் குரலாக ஒலிக்க முடியாது என்றார். அவர் காங்கிரஸின் எந்த தலித் விரோத முடிவுகளையும் எதிர்க்கவில்லை. அவர்கள் அதிகபட்சமாக தங்களுக்குத் தாங்களே சொந்த வலிமையில் நல்லது செய்து கொள்ள முடியும் என்றார். இதை அவர் காங்கிரஸின் உறுதியான சதி ஆலோசனை என்றார். திறமையை மறைத்துவிட்டு தலித் பிரதிநிதிகளைமந்திரி சபையிலிருந்து வெளியில் இருத்திவைப்பது. இதனால் அவர்கள் மந்திரி சபைக்கு ஒரு ஆபத்து என இருக்க முடியும். சட்ட விதிமுறைகளுக்கு முழுமையான ஒரு பிரதிநிதி குழு உருவாக்க விரும்பினார். ஆனால் ப.ச.பா வின் ஹை கமாண்டர் தலித் பிரதிநிதிகளை ஜால்ராக்கள் ஆக்கிவிட்டார். ‘ஜால்ராக்கள்’ ஆக்கிவிட்டு, அவர்களை வைத்து ‘அதே ஜால்ராக்கள்’ என்று ஒரு புத்தகமும் எழுதினார். ஆனால், அவர் தானே தன்னுடைய கட்சியில் அப்படிப்பட்ட மக்களை முற்றிலும் விரும்பவில்லை. தங்களுக்கு ‘ஜால்ரா’ போடுகிறவர்களாக்கி வைத்துக் கொள்ளவே விருப்பம் காட்டினார். இதன் அடிபடையில்தான் அவர் மனோகர் ஆடே, ராம் ஸமுஜ், பீ.ராம், தீனாநாத் பாஷ்கர் மற்றும் ஆர்.கே. சௌத்ரி ஆகியோரை கட்சியைவிட்டு விலக்கினார். இவர்கள் தனது சொந்தக்கருத்துக்களை கொண்டிருந்தனர். தன்னுடைய இனத்தின் மீது

நம்பிக்கை கொண்டு இருக்க விரும்பினார்கள்.

ப.ச.பா வில் பங்கு கோரும் போராட்டம் சாதியத்தின் அடிப்படையில் தலித் சாதியினரை வலிந்து ஈர்த்தது. இந்த ஈர்ப்பு சமுதாய மாற்றத்திற்கு எதிரான சக்திகளின் பணியைச் சுலபமாக்கி விட்டது. சாதியை அடிப்படையாகக் கொண்ட ஈர்ப்பில் அவர்களுக்கு அரசின் மீது எந்த விதமான பயமும் இல்லை. ஏனெனில் தலித் சக்திகள் வலிமை பெற்றுவிட்ட பின்பும் ஆதிக்க சக்திகளின் அழைப்பின் பேரிலேயே வேலை செய்ய முடிந்தது. இது ஈர்ப்பு நடைமுறைக்கு எதிரானது அல்ல. அதே நடைமுறையில் தனக்கான சில வசதிகளைப் பெற விரும்புவதுதான் இதற்கு காரணம்.

தலித் செருக்கு மற்றும் பங்குகோரும் போராட்டம் ஹிந்தி பேசும் நிலங்களில் குறிப்பாக உத்திரப்பிரதேசத்தில் இரண்டு விதமாக ப.ச.பாவின் மக்கள் ஆதரவை அதிகரித்தது. தலித் செருக்கு கிழக்கு உத்திரப்பிரதேசத்திலும், புன்தேல்கண்ட் -இன் சக்கிலியர்களையும் ஈர்க்கவில்லை.ஏனெனில் அவர்கள் அங்கு நிலமற்ற விவசாய தொழிலாளர்களும் நசுக்கப்பட்டவர்களும் ஆவார். மேற்கு உத்திரப்பிரதேசத்தில் உள்ள ஜாட் (பழங்குடியினர்) இன மக்களையும் இந்த பங்குபெறும் போராட்டம் ஈர்த்தது. ஏனெனில் அவர்கள் நிலம் உடையவர்கள், சிறு விவசாயிகள், தகுதி உடையவர்கள். பாதுகாப்பு அவர்களுக்குத் தேவையாயிருந்தது.

பூனா-பைக்ட்- டுக்குப் பிறகு பாதுகாப்பு சட்டம் தலித் மக்களின் இடையில் ஒரு நடுத்தர வர்க்கத்தை வளர்த்தது. இந்த நடுத்தர வர்க்க மக்கள் அதே தேவைக்கால நிதியை எடுத்துக் கொண்டனர். இதைத்தான் அம்பேத்கர் தன்னுடைய கட்டுரையான ‘வொய் இண்டியன் லேபர் டிடர்மெண்ட் டு வின் த வார்?’ (1943) சொல்லி இருக்கிறார். நடுத்தர வர்க்கத்தினரால் புரட்சி செய்ய முடியாது. இந்த நடுத்தர வர்க்கத்தினர் ப.ச.பா. விற்கு நிதியையும் வாக்குகளையும் இரண்டையும் கொடுத்தனர். இதனால் அரசியல் பொருளாதாரம் இரண்டு நிலைகளிலும் ப.ச.பா மிக அதிகமாக லாபம் அடைந்தது. இன்றும் கூட மேற்கு உத்திரப்பிரதேசத்தின் இந்த மக்கள் ப.ச.பாவின் மிகப் பெரிய ஆதரவாளர்கள்.கிழக்கு உத்திரப்பிரதேசத்தின் ஏழை சக்கிலியத் தொழிலாளர்கள் ப.ச.பாவின் மோகத்தை உடைக்கத் தொடங்கி இருக்கின்றனர். அவர்கள் வேறு வழியில்லாததால் தான் ப.ச.பாவிற்கு ஓட்டுப்போடுகிறார்கள்.

முதலாளித்துவ அரசியல் நாடு முழுவதும் இடைத்தரகர்களையும்

சுரண்டுபவர்களையும் கொண்ட ஒரு புதிய வர்க்கத்தை உருவாக்கி இருக்கிறது. உரிமைக்காக ப.ச.பாவும் கூட இதே பாதையிலேயே செல்ல வேண்டி இருக்கிறது. ஏனெனில் அதற்கு ஏற்கனவே இருக்கும் நடைமுறையிலேயே இருக்க வேண்டும். அதனால் அது புதிதாக உருவான சுரண்டல்காரர்களையும் இடைத்தரகர்களையும் தன்னுடைய தாக்கம் கொண்டவர்களாக ஆக்கி இருகிறது. டாக்டர் அம்பேத்கர் 1938இல் முதாளித்வ அரசியலில் இந்த வர்க்கத்தினர் எழுவதை பார்த்துவிட்டார். அதனால், அவர் பிராம்மணவாதத்திற்கு விளக்கம் கொடுக்கும் போது சொன்னார். ‘இது பிராம்மணகளுக்கு என்று குறிப்பிட்டு சொல்லப்பட்ட பெயர் அல்ல. இது பிராம்மணர்களோடு நின்று விடுவதும் அல்ல. இது எல்லா வர்க்கத்தினரிடத்தும் இருக்கிறது. இந்த இடைத்தரகும், ஒதுக்கப்படுவதயையும் கொண்டு புதிய பிராம்மணீயம், எல்லாவற்றிக்கும் மேலாக பொருளாதார நிலைகளில் தாக்கத்தை உருவாக்கி இருக்கிறது. இது ஏழைகளின் வளர்ச்சியை உருவாக்கும் தேவையை ஏமாற்றி இருக்கிறது. அவர்களால் இடைத்தரகர்களுக்கு பெரும் தொகையைக் கொடுக்க முடியாமல் இருக்கிறது.